SOBRE LA UNIDAD DEL INTELECTO CONTRA LOS AVERROÍSTAS

TOMÁS DE AQUINO

TRATADO ACERCA DEL ALMA INTELECTIVA

SIGER DE BRABANTE

COLECCIÓN DE PENSAMIENTO
MEDIEVAL Y RENACENTISTA

EUNSA

La Universidad de París a finales del siglo XIII fue centro de acaloradas discusiones acerca del alma del hombre. Uno de los puntos más problemáticos que se plantearon acerca del alma fue el de la unidad del intelecto para todos los hombres. Parecería contradictorio pensar que todos los hombres piensan con un único intelecto, pero a su vez suena absurdo afirmar que un principio espiritual, inmaterial, se una a un cuerpo por un tiempo determinado para luego separarse. Ambas posiciones surgen de la consideración de nuevos textos llegados a las manos de los pensadores parisinos a través de autores árabes: los textos del *De anima* de Aristóteles.

Tomás de Aquino y Siger de Brabante, ambos profesores en la Universidad de París, trataron estos problemas desde diversas perspectivas. El *De unitate intellectus* de Tomás fue el centro de toda la controversia averroísta del siglo XIII y uno de los grandes eventos del año 1270; es la obra maestra de Tomás sobre este tema. Lo que se propone Siger en su *De anima intellectiva* es mostrar que su exégesis de los textos de Aristóteles es correcta, oponiéndola tanto a la radical interpretación de Averroes como a la de Tomás y Alberto Magno, aunque con un progresivo acercamiento a las tesis tomistas.

Ignacio Alberto Silva, licenciado en Filosofía por la Pontificia Universidad Católica Argentina y Magister en Filosofía e Historia de las Ciencias por la Universidad Nacional Tres de Febrero (Argentina), es becario investigador de la Universidad Nacional de General Sarmiento (Argentina).

Ignacio Pérez Constanzó es Bachiller y Profesor de Filosofía por la Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino (Argentina). Actualmente realiza su doctorado en la Universidad de Navarra.

La colección de Pensamiento Medieval y Renacentista trata de poner a disposición del público filosófico las obras más significativas de lógica, ética, metafísica y psicología, producidas por pensadores como Vives, Soto, Báñez, Medina, Zumel, Mas, Ledesma, Araújo, Briceño, Veracruz y tantos otros que dieron prestigio a las Universidades en las que enseñaron, como Salamanca, Alcalá o México. Además de estudios monográficos sobre temas filosóficos, acoge también una línea de traducción de clásicos, considerados como fuentes de tal pensamiento, v. gr., san Buenaventura, santo Tomás, Duns Escoto, etc.

EUNSA

ISBN 84-313-2304-3



Tomás de Aquino
SOBRE LA UNIDAD DEL INTELECTO
CONTRA LOS AVERROÍSTAS

Siger de Brabante
TRATADO ACERCA
DEL ALMA INTELECTIVA

70

SOBRE LA UNIDAD DEL INTELECTO CONTRA LOS AVERROÍSTAS

TRATADO ACERCA DEL ALMA INTELECTIVA

TOMÁS DE AQUINO

SOBRE LA UNIDAD DEL INTELECTO CONTRA LOS AVERROÍSTAS

SIGER DE BRABANTE

TRATADO ACERCA DEL ALMA INTELECTIVA

Introducción, traducción y notas de
Ignacio Pérez Constanzó
Ignacio Alberto Silva



EUNSA
EDICIONES UNIVERSIDAD DE NAVARRA, S.A.
PAMPLONA

COLECCIÓN DE PENSAMIENTO MEDIEVAL Y RENACENTISTA

www.unav.es/pensamientoclasico/

Nº 70

Tomás de Aquino, *Sobre la unidad del intelecto contra los averroístas*
Siger de Brabante, *Tratado acerca del alma intelectiva*

Introducción, traducción y notas de
Ignacio Pérez Constanzó
Ignacio Alberto Silva

Edición digital de @elteologo
Agosto de 2014

Para la fecha en que fue editado este e-book, el libro en formato físico se encuentra agotado. Al encontrarse en un estado de difícil acceso para estudiantes y académicos, hemos optado por hacer una edición digital libre, para un uso ético y educativo. En caso de una futura reimpresión en papel, por favor colabore con la Editorial EUNSA comprándolo, o al menos pidiendo a su Biblioteca la adquisición de una copia. Gracias.

Ediciones Universidad de Navarra, S.A. (EUNSA)
Plaza de los Sauces, 1 y 2. 31010 Barañáin (Navarra) - España
Teléfono: +34 948 25 68 50 – Fax: +34 948 25 68 54
e-mail: info@eunsa.es

ISBN: 84-313-2304-3
Depósito legal: NA 1.823-2005

Imprime: GRÁFICAS ALZATE, S.L. Pol. Ipertegui II. Orcoyen (Navarra)

Printed in Spain - Impreso en España

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN

Ignacio Pérez Constanzó / Ignacio Alberto Silva

BIBLIOGRAFÍA

SOBRE LA UNIDAD DEL INTELECTO CONTRA LOS AVERROÍSTAS

Tomás de Aquino

TRATADO ACERCA DEL ALMA INTELECTIVA

Siger de Brabante

INTRODUCCIÓN

Ignacio Pérez Constanzó / Ignacio Alberto Silva

Unde ad officium boni translatoris pertinet
ut ea quæ sunt catholicæ fidei transferens, servet sententiam,
mutet autem modum loquendi
secundum proprietatem linguæ in quam transfert.
Tomás de Aquino, *Err Græ*, procemium.

1. Situación histórica de la controversia sobre el intelecto y el alma

a) El desafío de las reelaboraciones de la cosmovisión cristiana

Las obras que se presentan en este volumen fueron escritas en un siglo particularmente problemático, en el que se gestó el gran desafío de reelaborar toda la cosmovisión cristiana, lo que implicó una fructífera actividad intelectual. La introducción de muchas obras de Aristóteles hasta entonces perdidas en Occidente se produjo a través de los árabes, y con ello la llegada de las ciencias, lo que estimuló el pensamiento de hombres como Siger y Tomás.

Averroes fue el principal comentador que permitió el ingreso de Aristóteles a Occidente durante la primera mitad del siglo XIII. Pocas obras del Estagirita se conservaban en monasterios, por lo que no se disponía de elementos suficientes para elaborar una perspectiva completa de su cosmovisión. Se conocía casi toda la obra lógica, pero sólo fragmentariamente el resto de su producción. Por otra parte, en el mundo musulmán se conservaba casi todo el *Órganon*, la *Retórica*, la *Física*, *Sobre la generación y la corrupción*, algunas de las primeras obras hoy perdidas y que escribió a modo de diálogos. También los libros *Meteorológicos*, *Sobre el alma*, *Sobre el sentido y la sensación*, la *Metafísica* completa o casi completa, la *Ética a Nicómaco*, parte del libro *Sobre las partes de los animales* y partes de la *Política*, y varios escritos que erróneamente se consideraban aristotélicos[1].

Por ello, Averroes era llamado el *Commentator* por excelencia en la Europa cristiana del siglo XIII, y esto no sólo por admiración a su pensamiento, sino también porque el cordobés fue la luz gracias a la cual pudieron los latinos comprender a Aristóteles.

---

[1] Cf. R. Ramón Guerrero, *Filosofías árabe y judía*, Síntesis, Madrid, 2001, p. 45.

Los manuscritos aristotélicos contenían entremezclados con el texto de la traducción, en los que eran frecuentes los errores del traductor y los del copista, distintos comentarios. Estos, en general, eran de autores con una más o menos fuerte tendencia platonizante. Averroes aplica en sus Comentarios un método novedoso en filosofía: el comentario textual, que consiste en diferenciar el texto del comentario; de este modo se evita una confusión entre ambos. Este método no se aplicaba en el mundo latino, y comenzó a hacerse gracias a Averroes[2], quien logra liberar el pensamiento aristotélico del de sus comentadores, por lo que se lo apreció tanto en la cristiandad.

Las lecturas de Averroes y del resto de los árabes fueron muy iluminadoras en la comprensión de los escritos recién llegados, pero no concordaban con la fe católica. Los ejes sobre los que giraban las disputas consistían básicamente en tres problemas: la eternidad del mundo, la predestinación y la unidad del intelecto humano. Demás está decir que estas cuestiones se encontraban íntimamente relacionadas entre sí, influyendo la respuesta que se diera de una de ellas sobre la de las otras. Las respuestas propuestas pueden clasificarse en tres grupos representativos: los agustinos, o el grupo más tradicional y ortodoxo; los aristotélicos heterodoxos o radicales, también llamados averroístas latinos; y la original posición de Santo Tomás y San Alberto, fiel a la tradición pero intentando asumir los nuevos aportes aristotélicos. Esta última posición se introduce como una sutil mediación frente a las otras dos[3].

Como puede advertirse, este ingreso de Aristóteles produjo importantes controversias entre los filósofos y los teólogos. En 1231 el papa Gregorio IX vedó la enseñanza de la doctrina física de Aristóteles en París, y en 1245 Inocencio IV prohibió leer a Aristóteles en la universidad de Toulouse[4]. A pesar de estas restricciones, los textos de Aristóteles cada vez fueron ganando más terreno. Ante esto, el papa Alejandro IV decidió consultar a uno de los máximos intelectuales de la Iglesia. Alberto Magno, que tenía un permiso especial para leer a Aristóteles y que en ese entonces era provincial de los dominicos en Alemania,

---

[2] Tomás de Aquino es el primero entre los latinos en imitar este método. Dos excelentes ejemplos de esto son su *De unitate intellectus contra averroistas* y su *In De anima*.

[3] Cabe destacar las sugestivas las palabras de Étienne Gilson en referencia al modo de elaboración de esta postura: "Por muy grande que fuese su admiración hacia el filósofo griego, San Alberto Magno y Santo Tomás de Aquino jamás se habían propuesto como fin la simple asimilación de su doctrina. Puede decirse, por el contrario, que su fe cristiana les había librado previamente de todo servilismo respecto de la letra de Aristóteles. Estos teólogos habían visto desde el principio que, si bien el peripatetismo contenía verdades, no era, sin embargo, la verdad: de ahí aquella vigorosa rectificación de las posiciones falsas, de la que nacería el tomismo"; *La filosofía en la Edad Media*, Gredos, Madrid, [2]1995, p. 544.

[4] Cf. L. Robles, "Un opúsculo ignorado de Tomás de Aquino: El 'De mixtione elementorum'", *Estudios Filosóficos*, 1974 (23, nº 63-64), Valladolid, p. 245.

viajó en 1256 a Anagni para exponer ante el papa los puntos controvertidos del macedonio. Y algunos años después, en 1263, redactó el *De unitate intellectus contra Averroem*, siendo ésta la primera vez que aparece el término *averroísta*[5]. En esta obra el tono es académico, muy equilibrado, y su interés no es exclusivamente filosófico, aunque sí lo es el carácter predominante del escrito. La cuestión principal que trata es escatológica: cómo el alma se separa del cuerpo y cómo permanece en estado de separación después de la muerte. Se pregunta, también, si la potencia del alma que es el intelecto permanece del mismo modo después de la muerte o no. A pesar el título de esta obra, Alberto no comprendió acabadamente el pensamiento del cordobés. La obra es más una discusión de los mismos temas que una exégesis del texto de Averroes y Aristóteles, como sí lo serán los opúsculos de Santo Tomás o de Siger. En esto se ve con claridad que Alberto no vivió en París el clima de las disputas que comenzaron unos años después[6].

El primero en denunciar el carácter herético de algunas doctrinas que pululaban en París fue San Buenaventura. En dos homilías dadas entre Pascua y Pentecostés de 1267 advierte que:

> "Los errores en las filosofías proceden de la presunción temeraria de la investigación filosófica, así como postular que el mundo es eterno o que el intelecto sea uno para todos [los hombres]. Afirmar que el mundo es eterno es pervertir toda la Sagrada Escritura e implica afirmar que el Hijo de Dios no se ha encarnado. Y decir que el intelecto es uno en todos [los hombres] es decir que no hay una verdadera fe, ni salvación de las almas, ni observancia de los mandamientos. Y esto es afirmar que el peor hombre será salvado y que el mejor será castigado. Por lo tanto afirmar esto proviene del deshonesto y atrevido uso de la investigación filosófica. Y tales [filósofos deshonestos y atrevidos] sostienen que es imposible al mortal alcanzar la inmortalidad. Y comete un error gravísimo quien calumnia, protege, imita o toma posición según esto, porque obra contra lo que está mandado en las palabras 'no hagas estatuas'. Por ello esto prohibe a todos, tanto al que finge como al defensor y al imitador"[7].

---

5 Cf. A. de Libera, "Introduction", en Thomas d'Aquin, *L'unité de l'intellect contre les averroïstes. Suivi de textes contre Averroès antérieurs á 1270*, GF-Flammarion, Paris, 1994, p. 19.

6 Cf. Alberti Magni, "De unitate intellectus", en *Operum omnium*, Algonsus Hufnagel edidit, vol. XVII, pars 1, Monasterii Westfalorum in ædibus Aschendorff, 1974.

7 Buenaventura, "Collationes de decem præceptis", en *Doctor Seraphici S. Bonaventuræ Opera omnia*, Quaracchi, 1882-1902, tomo V, pp. 507-529. Cfr. F. van Steenberghen, *Maître Siger de Brabant*, Publications universitaires de l'Université de Louvain et Université Paris VI, Collection Les Philosophes Belges, t. XII, Louvain-Paris, 1977, p. 36.

En este fragmento, considerado el primer indicador de la disputa averroísta, el doctor seráfico especifica dos tesis que son centrales para la doctrina herética: *que el mundo es eterno* y *que el intelecto sea uno para todos los hombres*. No se acusa a un filósofo en particular, sino que se toma como punto de partida del error la *presunción temeraria de la investigación filosófica*, y así toda la filosofía debe ser dejada de lado, por los peligros que ella acarrea.

Sin embargo, a pesar de la intervención de Buenaventura, las doctrinas árabes sobre Aristóteles se instalaron en la Universidad de París. La primera aparición de Siger de Brabante, que iba a ser considerado el abanderado del aristotelismo heterodoxo del siglo XIII, consiste en un documento de 1266 por un asunto disciplinar, en el que figura como *Artium Magister*. Su primera obra de importancia sobre estos asuntos data de 1269: en sus *Quæstiones in tertium De anima* expone explícitamente el pensamiento de Averroes.

Santo Tomás fue enviado a París por el prior de los dominicos, donde llegó durante el año académico 1268-1269, para atender allí al Capítulo dominico y para tomar nuevamente una cátedra en la Facultad de Teología. Sus preocupaciones en la Universidad fueron tres: el averroísmo, el agustinismo que evitaba en bloque a Aristóteles y la defensa de la vida mendicante[8].

Tomás trató el tema del alma en *In II Sententiarum,* d17, q2, a1 (1252-1256); *Summa contra gentiles,* II, c56 y ss. (1261-1262); *Quæstio Disputata De anima,* a2, a3 (1265-1266); *Summa theologiæ,* I, q76, a1 y a2 (1266-1268); *Quæstio Disputata De spiritualibus creaturis,* a2, a9, a10 (1267-1268); *In III De anima,* lect7 y lect8 (1267-1268)[9]. A pesar de que en estas obras su pensamiento está completo, en 1270 escribe *De unitate intellectus contra averroistas* porque persistía el error sobre la unidad del alma para todos los hombres. Aquí desarrolla aún más su doctrina, luego de hacer una exégesis más cuidada y precisa de los textos aristotélicos.

---

8 Cf. J. P. Torrell OP, *Initiation à saint Thomas d'Aquin,* Éditions du Cerf et Éditions Universitaires de Fribourg, Fribourg, 1993, pp. 262-268 (traducción castellana: *Iniciación a Santo Tomás de Aquino,* Eunsa, Pamplona, 2002).

9 J. A. Weisheipl, en *Tomás de Aquino: vida, obras y doctrina,* Eunsa, Pamplona, 1994, ubica las *De An.* en el primer semestre de 1269 cuando ya se encontraba en París. Los estudios realizados por R. A. Gauthier, "Quelques questions à propos du commentaire de S. Thomas sur le *De anima*", *Angelicum,* 5, 1974, pp. 419-472, y B. C. Bazán, en la introducción a la edición Leonina de la *De An.* (t. 24) de Santo Tomás de Aquino, aseguran que fueron escritas en Roma en el año 1265-66, como obra previa y en cierto modo preparatoria a las cuestiones 75 a 89 de la I[a] pars de la *Summa Theologiæ* que tratan el tema del alma humana. En ella no parece haber ninguna referencia a los maestros de la Facultad de Artes, pero ya utiliza el argumento de la experiencia común contra las teorías averroístas: "Si el intelecto posible fuese una sustancia separada, sería imposible que este hombre entendiera". Para el resto de las fechas cf. J. A. Weisheipl, en *Tomás de Aquino: vida, obras y doctrina* y J. P. Torrell, *Initiation à saint Thomas d'Aquin*.

En esta última obra encontramos trazos de una notable preocupación del autor por tesis heréticas que eran sostenidas en ese entonces en el ambiente universitario parisino. El tono siempre académico de sus escritos es dejado de lado para hablar directamente con sus contemporáneos, desafiando incluso a quien tuviera razones en contra de lo que dice. Tomás, quien era llamado buey mudo por su gran tamaño, docilidad y calma silenciosa, en este escrito se muestra transfigurado en un toro salvaje, como escribe Chesterton[10]. El último párrafo es la mejor muestra del espíritu en el que todo el escrito se desarrolla:

> "Estas cosas son, pues, las que escribimos para destruir estos errores, no por la doctrina de la fe sino por las razones y las palabras de los mismos filósofos. Pero si alguno, gloriándose bajo el falso nombre de la ciencia, quiere decir algo en contra de esto que escribimos, que no hable a escondidas por los rincones ni al corazón de los niños que no saben juzgar sobre cuestiones tan arduas; sino que escriba contra esto si se atreve. Y no sólo me encontrará a mí, que soy el menor de todos, sino a muchos otros protectores de la verdad, por quienes su error será resistido y en su ignorancia será aconsejado".

Ese mismo año entra en escena Étienne Tempier, quien había sido maestro de Teología y canciller de la Universidad desde 1263 hasta 1268, cuando fue nombrado obispo de París. El 10 de diciembre de 1270, muy poco tiempo después del *De unitate intellectus*, prohibe enseñar 13 proposiciones contrarias a la fe católica:

> "Estos son los errores condenados por el señor Esteban, obispo de París, en el año del Señor 1270, en el día miércoles después de la fiesta del beato Nicolás de invierno; y serán excomulgados todos aquellos que al conocerlos los enseñen o sostengan.
>
> El primer artículo es que el intelecto es uno y el mismo para todos los hombres.
>
> 2. Que esta [proposición] es falsa o impropia: el hombre entiende.
>
> 3. Que la voluntad del hombre quiere o elige por necesidad.
>
> 4. Que todas las cosas que aquí en los seres inferiores[11] son actuadas están bajo la necesidad de los cuerpos celestes.
>
> 5. Que el mundo es eterno.

---

[10] G. K. Chesterton, *Saint Thomas Aquinas. The dumb ox*, Doubleday, New York, p. 93: "It is extraordinarily interesting to note that this is the one occasion when the Dumb Ox really came out like a wild bull. When he stood up to answer Siger of Brabant, he was altogether transfigured, and the very style of his sentences, which is a thing like the tone of a man's voice, is suddenly altered. He had never been angry with any of the enemies who disagreed with him. But these enemies had attempted the worst treachery: they had made him agree with them".

[11] Los seres inferiores en este caso son los sublunares.

6. Que jamás hubo un primer hombre.

7. Que el alma es forma del hombre en cuanto se corrompe el hombre al corromperse el cuerpo.

8. Que después de la muerte el alma separada no padece el fuego corpóreo.

9. Que el libre arbitrio es una potencia pasiva, y no activa; y que es movida hacia lo apetecible por necesidad.

10. Que Dios no conoce los singulares.

11. Que Dios no conoce otra cosa que sí mismo.

12. Que los actos humanos no son regulados por la providencia de Dios.

13. Que Dios no puede dar la inmortalidad o la incorruptibilidad a las cosas corruptibles o mortales"[12].

En estas proposiciones se encuentran cuatro núcleos temáticos fundamentales. El primero es el monopsiquismo, o tesis que sostiene que hay una sola alma para todos los hombres, contenido en los artículos 1, 2, 7, 8 y 13. El siguiente es el determinismo de la libertad de la voluntad, presente en los artículos 3, 4 y 9. En los números 5 y 6 se condena la eternidad del mundo y en los restantes 10, 11 y 12 la negación de la providencia divina en el mundo. Si bien el monopsiquismo podría no haber sido en sí mismo contrario a la fe cristiana, en cuanto no había sido aún definido dogmáticamente que cada hombre tuviera su propia alma, en sus inevitables consecuencias puede verse que esta tesis es totalmente insostenible. El determinismo de la voluntad y la negación de la providencia tampoco pueden convivir con la fe católica; y la afirmación de la eternidad del mundo va en contra de la misma Sagrada Escritura. Si bien el carácter herético de la afirmación de estas cuatro tesis es claro en todos los casos, el monopsiquismo, quizás, sea la más grave. En primer lugar porque si bien estos cuatro temas se entremezclan y no es fácil determinar cuál es causa de qué otro –lo que suele ocurrir muchas veces en la formulación de un planteamiento filosófico coherente–, es posible vislumbrar que el tema del alma es originante del resto de las cuestiones. Además, es fácil comprender que el monopsiquismo afecta más íntimamente el nudo doctrinal del cristianismo que las demás tesis. El cristianismo, aunque no haya ocurrido de este modo, podría haberse dado sin que el mundo hubiera sido creado de la nada en el pasado. Puede pensarse en un cristianismo hipotético que nunca existió, en el cual el mundo hubiera existido desde siempre, ya que la eternidad no implica de suyo la no dependencia causal con respecto a Dios. En cambio la afirmación de la existencia de una sola alma para toda la humanidad implica un cambio más radical en el cual ya no hubiera sido posible de ningún modo un cristianismo.

---

[12] Este texto se conserva en numerosos manuscritos, por ejemplo, F. van Steenberghen, *Maître Siger de Brabant*, en las pp. 74-75.

Cabe destacar que esta condena recaía principalmente sobre un movimiento doctrinal más que sobre un individuo. Sin embargo, este acto de prevención doctrinal no impidió la propagación del movimiento, porque quienes enseñaban tales proposiciones aseguraban que sólo las enseñaban en cuanto filósofos, y que también ellos, en cuanto cristianos, las declaraban falsas[13].

Agostino Nifo (1473-1546), un averroísta italiano, menciona un escrito sigeriano titulado *De Intellectu* que se ha buscado sin éxito. Se ha ubicado cronológicamente este escrito como respuesta de Siger al *De unitate intellectus* de Tomás, siendo anterior al *De anima intellectiva*. Basándose en los pocos fragmentos que Nifo cita, cada vez se menciona más la hipótesis de que sean, en realidad, obra de Nifo recordando lo leído en una obra de Siger, y entonces serían una referencia inexacta y remota a las *Quæstiones in Tertium De anima*[14].

El 1 de abril de 1272 el legado papal Simon de Brion prohibe terminantemente a los maestros de artes tratar cuestiones teológicas y enseñar verdades filosóficas contrarias a la fe.

En este contexto Santo Tomás deja la polémica de lado, probablemente considerando la condena como una respuesta definitiva a ella. Poco tiempo después, el 6 de diciembre de 1273, Tomás deja de escribir, y el 7 de marzo de 1274 murió en la abadía de Fossanova, en viaje hacia un concilio en Lyon.

No hay noticias de escritos de Siger hasta la escritura del *De anima intellectiva* en 1273 o 1274[15]. En esta obra describe las doctrinas del Filósofo, oponiendo su exégesis a la de Tomás y Alberto, declarando que "estos varones se alejan de las doctrinas del Filósofo, y no terminan de elaborar la solución que proponen"[16].

El 7 de marzo de 1277, el obispo Tempier lanza una segunda condena, con la enorme cantidad de 219 proposiciones prohibidas, donde están incluidas todas las tesis del 1270. Se conserva el texto proclamado en esta ocasión, y es un documento muy significativo, por la variedad y disposición de los artículos. Ya no se trata sólo de algunas tesis averroístas, sino de una acumulación desordenada de afirmaciones que son contrarias al cristianismo, y que bien pudieran haber sido sostenidas por muy diferentes grupos heterodoxos. Algunos de los puntos

---

[13] Cf. É. Gilson, *La filosofía en la Edad Media*, p. 545.

[14] Cf. A. Pattin O.M.I., "Notes concernant quelques écrits attribués à Siger de Brabant", *Bulletin de Philosophie médiévale*, 1987 (29), Louvain, pp. 173-177.

[15] Mandonnet, en su *Siger de Brabant*, propone que esta obra es anterior a la de Tomás, dado que parece citarlo textualmente (en §122-§123). Sin embargo, después de los estudios realizados por M. Chossat, todos los autores están de acuerdo en que esta obra fue escrita después del *De unitate intellectus* de Tomás, ya que en ella se ve un pensamiento más evolucionado y claramente influido por las reflexiones de Tomás y por la condena de 1270.

[16] Cf. Siger de Brabante, *De anima intellectiva*, §29.

condenados son de estricta doctrina teológica, mientras que otros son de filosofía natural o moral. Se condenan por ejemplo *que el intelecto no es forma del cuerpo ni es perfección esencial del hombre, a no ser como el navegante a la nave* (nº 7); *que el alma separada de ningún modo padece del fuego* (nº 19); *que la sustancia del alma es eterna, y que el intelecto agente y posible lo son también* (nº 109); *que las palabras de los teólogos están fundadas en fábulas* (nº 152); *que el placer en los actos venéreos no impide el acto o el uso del intelecto* (nº 172); *que no es necesario orar* (nº 180).

El escrito de esta condena fue elaborado en un tiempo récord, ya que la carta de Juan XXI que urgió al obispo de París a solucionar los problemas en la universidad está fechada el 18 de enero y tuvo que haber llegado a París por lo menos a fin de ese mes para que la promulgación solemne fuera el 7 de marzo. Se puede sospechar que la condena de 1277, mucho más que la de 1270, sea tendenciosa, al menos en parte, y debida al poco vuelo intelectual y a la confusión del obispo[17].

Junto a postulados propiamente averroístas, algunas tesis de Tomás de Aquino se declararon heréticas, por ejemplo: *que la primera causa no puede crear varios mundos* (nº 34); *que las sustancias separadas no cambian en su operación, porque su apetito es único* (nº 69); *que, como las inteligencias no tienen materia, Dios no puede hacer varias inteligencias de la misma especie* (nº 81). Tomás había muerto tres años antes, con lo que no disponemos para su defensa más que con lo que había escrito. El 18 de julio de 1323 Tomás de Aquino es declarado santo. Durante el proceso de canonización se revisaron las tesis condenadas y se determinó que no eran heréticas.

Algunas tesis de Siger no típicamente averroístas fueron condenadas, a pesar de no ser un impedimento para la fe, como por ejemplo *que los individuos de la misma especie sólo difieren por su posición en la materia* (nº 97)[18].

Los siguientes escritos sigerianos muestran más aún que hay un acercamiento a las tesis de Tomás, lo que ya se confirma a través de los cambios que hay entre sus escritos de juventud y el *De anima intellectiva*. Entre 1274-1276 escribió las *Quæstiones super librum De causis*, y las *Quæstiones in Metaphysicam* alrededor de 1273. Estas dos obras son las más significativas para advertir la mencionada evolución en su pensamiento, como se podrá determinar más adelante, al tratar sobre su doctrina[19].

---

17 Cf. F. van Steenberghen, *Maître Siger de Brabant*, p. 153: "[...] le travail de la commission épiscopale a été une oeuvre de partisans, nettement tendancieuse".

18 Cf. Siger de Brabante, *De anima intellectiva*, §86.

19 Cf. el punto 4.b de esta introducción, p. 41 y ss.

b) Cuadro histórico de los hechos más relevantes (1200-1325)

1198	Muerte de Averroes.
1210	Primera prohibición de Aristóteles en París.
1224	Nacimiento de Tomás de Aquino en el castillo de Roccasecca.
1230-1235	Primera cita nominal de Averroes, en Guillermo de Auvernia.
1231	Gregorio IX prohibe la doctrina física de Aristóteles en París.
ca.1235	Nacimiento de Siger.
1245	Inocencio IV prohibe leer a Aristóteles en Toulouse.
16 febrero 1252	En Inglaterra se ordena leer el *De anima* en las facultades.
1252	Kilwardby acusa a Averroes de afirmar que hay un alma para todos los hombres.
1255	En París se comenta a Aristóteles.
1256	Alberto presenta en Anagni su *De unitate intellectus contra Averroem.*
1263	Primera vez que aparece el término *averroistæ*, en Alberto.
1263	Urbano III renueva las prohibiciones de 1231.
ca. 1265	Siger obtiene el título de *Artium Magister* en París.
1265-1266	Tomás disputa su *Quæstio De anima.*
1266	Siger se enfrenta al legado papal por asuntos disciplinarios.
Cuaresma 1267	Primera denuncia de tesis averroístas por San Buenaventura.
fin de 1267	Tomás escribe *In De anima.*
22 noviembre 1267	Guillermo de Moerbecke termina el *De anima* de Temistio en Viterbo.
1268-1269	Tomás es enviado a París entre Navidad y Pascua.
otoño de 1268	Tomás disputa en Viterbo *De spiritualibus creaturis.*
17 septiembre 1268	Guillermo de Moerbecke termina el *De anima* de Juan Filopon.
7 octubre 1268	Étienne Tempier es ordenado Obispo de París.
1268-1269	Siger escribe *Quæstiones in tertium De anima.*
1270	Antes de diciembre Tomás escribe *De unitate intellectus contra averroistas.*
1270-1271	Siger escribe el *De intellectu* (¿?) después que Tomás su *De unitate intellectus.*
10 diciembre 1270	Primera condena de Tempier en la Universidad de París.
1270-1275	Anónimo averroísta *Quæstiones De anima.*
1271	Tomás escribe *De æternitate mundi contra murmurantes.*

1271-1272	Siger escribe el *De æternitate mundi.*
1272	Tomás elabora su comentario al *De causis.*
1 de abril de 1272	Prohibición de tratar cuestiones teológicas a los maestros de artes.
1272-1274	Siger escribe *Quæstiones in Metaphysicam.*
1273	Siger escribe *Quæstiones naturales.*
1273	Tomás vuelve a Nápoles.
1273-1274	Siger escribe *De anima intellectiva.*
6 diciembre 1273	Tomás deja de escribir.
7 marzo 1274	Muere Tomás.
2 mayo 1274	Se conoce la muerte de Tomás en París.
ca. 1275	Siger escribe *Super librum De causis.*
1274-1276	Siger es citado por el inquisidor de París.
1276	El papa Juan XXI escribe al obispo Tempier.
18 enero 1277	Segunda condena de Tempier en París, de 219 proposiciones.
7 marzo 1277	Kilwardby, arzobispo de Canterbury, condena varias tesis tomistas.
18 marzo 1277	Muere Alberto.
3 septiembre 1279	Muere el obispo Tempier.
ca. 1280	Muere Siger en Orvieto.
ca. 1282	Peckham renueva en Oxford las condenas de Kilwardby en 1277.
1286	Raimundo Lull escribe *Liber contra errores Boetii et Segerii.*
ca. 1315	Dante escribe el *Paraíso*, ubicando allí a Tomás y a Siger.
18 julio 1232	Canonización de Tomás de Aquino.
14 febrero 1325	Esteban de Burret levanta la condena de 1277 sobre las doctrinas de Tomás.

2. Los antecedentes del problema en Aristóteles (*De anima,* 429a10-432a10)

El *De anima* es una de las obras de madurez de Aristóteles, considerado una piedra angular para comprender su pensamiento. En este escrito trata el tema del alma en general, pero nos detendremos en el último libro, el tercero, dado que nos interesa especialmente el nudo problemático del alma humana. En el primer libro critica la concepción de alma de sus predecesores; en el segundo, después de analizar qué es el alma en general, estudia sus potencias vegetativa y sensitiva, haciendo un examen de cada uno de los sentidos; y finalmente, habiendo

tratado los sentidos internos en el tercer capítulo, en el cuarto comienza el estudio de la potencia intelectiva, cuyo acto es el propio del hombre.

Aristóteles basa su pensamiento en que el conocimiento es una recepción de las formas presentes en las cosas. Es necesario que el intelecto sea capaz de recibirlas y por esto está desprovisto de ellas, y es sin mezcla. Si fuera alguna forma en acto, esto impediría el conocimiento de las otras formas. Entonces el intelecto es forma de formas, porque es todas las formas en potencia: "De ahí que sería igualmente ilógico que estuviera mezclado con el cuerpo: y es que en tal caso tendría alguna cualidad, sería frío o caliente y poseería un órgano como lo tiene la facultad sensitiva; pero esto no es así"[20]. Para que el intelecto que está en potencia pase al acto es necesario el intelecto agente: "existe un intelecto que es capaz de llegar a ser todas las cosas y otro capaz de hacerlas todas"[21]. De este modo queda establecida la tesis que sostiene la existencia de dos intelectos y la diferencia entre ellos. Ésta pasó a formar parte del corpus de ideas aristotélicas sostenidas a partir de entonces.

Los inconvenientes comienzan con el tratamiento de cada uno de los intelectos. Estos problemas se presentan en relación a sus respectivas operaciones, pero mucho más aún con respecto al status ontológico al que pertenecen. Por ello, siendo el problema de índole antropológica, lo es también, y más, metafísica. En ambos casos y siguiendo categorías aristotélicas, lo primero a considerar es si se trata de una sustancia o de un accidente. En el primer caso el intelecto sería un ente separado de la materia y que existe por sí mismo, no dependiendo del cuerpo ni del alma ni del compuesto del hombre. En tal situación, habría una dependencia al hombre en cuanto al operar, pero no en cuanto al ser. Por otra parte, si fuera un accidente, sería una potencia o facultad del hombre, con lo que dependería del compuesto del hombre en cuanto al ser. Ambas opciones son problemáticas. La primera atenta contra la unidad porque apela a algo extrínseco al hombre concreto para que se realice su operación propia, que es el entender. Además, podría haber un intelecto para cada hombre o uno para toda la especie. Si fuera uno para todos los hombres, no se explicaría por qué uno sabe y entiende, y otro no. Si hubiera un intelecto para cada individuo que entiende, no habría motivo por el que todos pertenecieran a una misma especie. Pero si, finalmente, el intelecto fuese una cualidad –del alma o del hombre– parecería ir contra la necesaria inmaterialidad del intelecto en su operación propia.

Es claro que en la sólida unidad doctrinal de Aristóteles han quedado algunos pasajes que muestran ambigüedad, no por contradicción, sino por irresolución. Dos pasajes son los más importantes al respecto:

---

20 Aristóteles, *De anima* 429a24-26.

21 Aristóteles, *De anima* 430a14-18.

Texto A: *De anima* 429a10-429b5

"Por lo que se refiere a la parte del alma con que ella conoce y piensa –ya se trate de algo separable, o de algo *no separable en cuanto a la magnitud, pero sí a la definición*– ha de examinarse cuál es su característica diferencial y cómo se lleva a cabo el entender. [...] Por consiguiente y puesto que entiende todas las cosas, *necesariamente ha de ser sin mezcla* –como dice Anaxágoras– para que pueda dominar o, lo que es lo mismo, conocer, ya que lo que es ajeno a su propia naturaleza obstaculiza e interfiere a la otra. Luego no tiene naturaleza alguna propia aparte de su misma potencialidad. Así pues, el denominado intelecto del alma – me refiero al intelecto con que el alma razona y juzga – no es en acto ninguno de los entes antes de entender. De ahí que sería *igualmente ilógico que estuviera mezclado con el cuerpo*: y es que en tal caso poseería alguna cualidad, sería frío o caliente, y tendría un órgano como la facultad sensitiva lo tiene; pero no lo tiene realmente [...] Y es que *la facultad sensible no se da sin el cuerpo, mientras que el intelecto es separable*".

Texto B: *De anima* 430a14-25

"Hay un intelecto que es capaz de llegar a ser todas las cosas y otro capaz de hacerlas todas. Este último es a manera de una disposición habitual como, por ejemplo, la luz: también la luz hace en cierto modo de los colores en potencia colores en acto. *Y tal intelecto es separable, sin mezcla e impasible, siendo como es por su propio acto*. Y es que siempre es más excelso el agente que el paciente, el principio que la materia. [...] *Una vez separado es sólo aquello que verdaderamente es, y sólo esto es inmortal y eterno*. Sin embargo nosotros no somos capaces de recordarlo, porque *tal principio es impasible, mientras que el intelecto pasivo es corruptible y sin él nada entiende*".

Aristóteles duda acerca de si el intelecto es separado (según algunos traductores, más que separado convendría decir separable). Lo que en otra obra afirmó taxativamente es que "sólo el intelecto adviene de afuera y sólo él es divino"[22]. Ambas traducciones, *separado* y *de afuera*, corresponden al mismo término, 'χωριστός'. Lo que el Filósofo quiso decir es ambiguo o, mejor dicho, quedó abierto a diversas interpretaciones, pues no desarrolló este punto ni se explayó en sus consecuencias.

---

22 Aristóteles, *De generatione animalium*, 736b27-28.

3. Doctrina del opúsculo *Sobre la unidad del intelecto contra los averroístas* de Santo Tomás de Aquino

a) El pensamiento de Tomás sobre el alma intelectiva

Sin duda el *De unitate intellectus* de Tomás fue el centro de toda la controversia averroísta del siglo XIII y uno de los grandes eventos del año 1270. Ésta es la obra maestra de Tomás con respecto a este tema, presentando una argumentación irrefutable. Se ve en el conjunto de sus escritos cómo su pensamiento se fue perfeccionando poco a poco. La primera obra en que trató sobre el alma es *In libros Sententiarum* (1253-1256). Ya aquí dijo que no es un asunto fácil y criticó algunas interpretaciones de Averroes y de Temistio. En la d17, q2, a1 ya puede verse un buen manejo de algunas objeciones que después mostrarán los averroístas. Su pensamiento en esta obra es maduro, pero no presenta la profundidad de los enfoques posteriores. En la segunda mitad del libro II de la *Summa contra gentiles* (1261-1262) se extiende largamente en cuestiones pertinentes al propósito del libro: formar a los misioneros que irían a evangelizar a los árabes. Encontramos en este escrito, a diferencia del anterior, una extensa exégesis de los textos aristotélicos, y una corrección de las interpretaciones de los musulmanes. La primera obra que se refiere puntualmente al tema es la *Quæstio Disputata De anima* (1265-1266), texto de carácter especulativo, y no histórico-hermenéutico. Trata del alma humana, de su unión al cuerpo, de sus potencias, y de su estado después de la muerte. Sus primeras cinco cuestiones versan sobre los errores de Avicena y Averroes. En esta misma época escribió el tratado del hombre de la *Summa theologiæ* (1267-1268), la *Quæstio Disputata de spiritualibus creaturis* (1267-1268), y la *Sententia libri De anima* (1267-1268). El tratamiento de estos temas en la *Summa theologiæ* se encuentra en las qq76 y 79, y es menos extenso y detallado de lo que había sido en la *Quæstio De Anima*. La *De spiritualibus creaturis* es una *quæstio* menor que cuenta con once artículos, en los últimos de los cuales se encuentran disputados los temas respecto al intelecto. En cambio, la *Sententia libri De anima* es un amplio y exhaustivo comentario al texto íntegro de Aristóteles, a la cual hace constante referencia el *De unitate intellectus*. Estas cuatro obras previas al opúsculo aquí traducido se ubican en un momento universitario donde ya empezaban a verse los signos de los enfrentamientos posteriores. Es importante advertir que después de este tratado, Tomás ya no volvió a considerar este tema en sus escritos.

El objetivo de esta obra es mostrar que la unidad de un intelecto común para todos los hombres es insostenible. Si bien las respuestas que se desprendan de este planteamiento son de radical importancia para la fe, es una obra de exclusivo carácter filosófico. Podría decirse que es una obra apologética, pero

de ninguna manera teológica. Además, hace un análisis de los textos de Aristóteles para mostrar que no es la tesis que sostuvo el Filósofo. Estos libros son confrontados con muchos de sus comentadores, entre los que se cuentan los griegos, latinos y árabes. En la historia de la hermenéutica de estos textos sobre el intelecto, Tomás adopta interpretaciones de estos filósofos, corrigiendo todo lo que considera erróneo en la transmisión del pensamiento de Aristóteles.

Ya desde el comienzo pueden apreciarse dos cosas: el apremio por escribir sobre un tema peligroso con el agravante de que lo había tratado antes, y que parece dirigirse a determinadas personas o grupos contemporáneos. Este tono no es el habitual en las obras de Tomás.

> "El más grave de los errores es acerca del intelecto, ya que por él somos aptos para conocer la verdad, evitando los errores. Desde hace un tiempo se ha desarrollado en muchos un error acerca del intelecto, que tiene su origen en lo que ha afirmado Averroes. [...] Ya hemos escrito muchas veces contra ellos; pero puesto que la imprudencia de los que yerran no cesa de oponerse a la verdad, nuestro propósito es volver a escribir algunas cosas para que este error sea refutado de forma manifiesta" (§1).

Para Tomás el alma ocupa un lugar central en su concepción del hombre, pero no exclusivo. El hombre no es únicamente su alma, sino que es un compuesto (§78). El alma está unida al cuerpo como su única forma sustancial. Esta unidad de la forma sustancial en el hombre no era doctrina común en ese entonces. Muchos grandes autores, Buenaventura entre ellos, proponían la multiplicidad de formas en el hombre, la vegetativa, la sensitiva y la intelectiva. En estos planteamientos, sólo la última era propiamente la humana.

Al alma le es esencial estar unida al cuerpo (§43), participándole su ser. Esto quiere decir que, si bien el hombre no es su alma, es más su alma que su cuerpo. El hombre es el compuesto, pero al deshacerse la unión del alma con el cuerpo, éste se corrompe. Sin embargo, el alma permanece ya que tiene el ser en sentido propio. Esta doctrina de que el ser pertenece al compuesto y le es participado a través del alma, es una tesis de Tomás. En Aristóteles encontramos asentados las bases sobre las que el Aquinate edifica esta original y novedosa concepción que explica la unión del alma con el cuerpo sin desmedro para con la subsistencia del alma después de la muerte. Esta doctrina se expresa recurrentemente en Tomás: el alma humana es una *forma subsistente*.

Basándose Tomás en que *el obrar sigue al ser*, descubre en el modo de actuar del alma la tesis mencionada en el párrafo anterior (§43). De los actos del hombre algunos dependen de un órgano corporal especialmente diseñado para tal acto, así como el ojo es imprescindible para el ver. En estos casos la potencia –de ver, por ejemplo– radica en aquél órgano, aunque pertenece al alma, pues ésta es forma y acto del cuerpo (§3). Pero hay otros actos que no dependen de

ningún órgano, como el entender, y esto muestra que dicha potencia no radica en órgano alguno. Por ende el alma tampoco depende del cuerpo para actuar, en estas operaciones, ni para ser.

La raigambre principal del pensamiento metafísico de Tomás está indudablemente en el filósofo estagirita, y esto se ve en el uso que hace de la doctrina del acto y la potencia para explicar el acto de conocimiento. Lo primero que asume es la distinción de los dos intelectos, común a toda la tradición peripatética. El intelecto agente es necesario para actualizar las especies en el intelecto posible. Estos dos intelectos son potencias o facultades del alma (§13). Aquí encontramos una gran diferencia con el planteamiento averroísta que consideraba que los intelectos eran sustancias separadas. Para Tomás el intelecto posible o pasivo es la facultad inmaterial del alma por la cual el hombre piensa o conoce, al recibir las especies universalizadas, por medio de los fantasmas, es decir, las imágenes sensibles presentes en la imaginación, y producto final de todo el proceso de conocimiento de los sentidos externos e internos. El intelecto agente es la facultad del alma que realiza esta acción. El intelecto posible debe estar desprovisto de toda forma para poder recibirlas a todas, del mismo modo que la pupila no tiene ningún color, o la lengua ningún sabor, pues en ese caso se sentiría todo con la forma presente en el órgano que conoce. Y, a su vez, el agente hace inteligibles las formas al posible, como la luz hace visibles las formas al ojo.

Fray Tomás refuta la tesis sostenida por muchos musulmanes de que ambos intelectos son sustancias separadas, es decir, entes independientes de la materia en cuanto al ser, y que son operantes extrínsecos del acto de entender del hombre. La mayoría de los filósofos musulmanes sostenían esta doctrina por los textos aristotélicos que los llaman separados y que vienen de afuera, como vimos más arriba, y por ciertas razones propias de su filosofía. Tomás corrige esta interpretación, al decir que 'separada' se refiere a la independencia con respecto a un órgano (§7). Además, si los intelectos fueran separados y únicos para toda la especie humana, se seguirían una serie de consecuencias absurdas. En primer lugar, no se explicaría cómo este hombre entiende algo y otro lo ignora, ya que si el intelecto es uno y está en acto entendiendo, todos deberían entender lo mismo en el mismo instante (§91). Incluso, aunque se arguya que todos los hombres entienden a través de estos dos intelectos sólo de modo instrumental, aún no quedarían explicadas las objeciones, pues sería equivalente a que todos los hombres vieran cosas distintas a través del mismo ojo (§88). Y si se afirmara que cada hombre entiende algo diverso a lo que entiende su prójimo, a causa de que lo hace mediante sus propios fantasmas, aún quedaría por explicar cómo se predica el entender del hombre, y no del intelecto (§63-§79). Aún más, a una sustancia superior no corresponde mendigar ayuda de una inferior para realizar los actos que la perfeccionan (§85), y eso sucedería si el intelecto separado ne-

cesitara de los fantasmas del hombre para entender. Estos son sólo algunos de los principales argumentos que Tomás maneja a lo largo del opúsculo.

El final de la obra es contundente y con un tono significativamente enérgico, incluso amenazante, pero con una postura abierta al diálogo y a la confrontación de ideas.

"Si alguno quiere decir algo en contra de esto que escribimos, que escriba contra esto, si se atreve" (§124).

b) Desarrollo expositivo del opúsculo 'Sobre la unidad del intelecto contra los averroístas' de Santo Tomás de Aquino

Proemio

§1. a) El peor error es el que versa sobre la naturaleza del intelecto.

b) Expone la tesis de Averroes sobre el intelecto posible de Aristóteles.

c) Declara que ya ha escrito contra esto, pero que seguirá haciéndolo mientras persista el error.

§2. a) No se intentará en este escrito demostrar que va contra la fe cristiana. Razones por las que se opone a dicha fe.

b) Se mostrará que es contrario a los principios de la filosofía y va contra el sentido y las palabras de Aristóteles.

Capítulo I: Sobre la doctrina de Aristóteles acerca de la unidad del intelecto posible

La definición de alma de Aristóteles compete también al alma intelectiva

§3. Definición de alma de Aristóteles. Se refiere a todas las almas.

§4. a) El alma intelectiva está incluida en dicha definición.

b) Algunas partes del alma son actos de algunas partes del cuerpo.

Además, el alma se dice de aquello por lo que primero vivimos e inteligimos

§5. a) Más razones para sostener que con esta definición se refiere también al intelecto.

b) Cabe preguntarse si la relación entre el alma y el cuerpo es como la del navegante con la nave, o la de la forma y la materia.

§6. a) Para resolver esta cuestión Aristóteles parte de los actos del alma.

b) Distingue así las partes vegetativa, sensitiva, intelectual y motora. Todas se encuentran en el hombre.

§7. a) Se pregunta si, como dice Platón, existen diversas almas para las diversas operaciones. Y, si existen sólo partes, si son distintas según la razón o también según el órgano.

b) Se presentan dudas respecto a los vivientes con intelecto, dice Aristóteles.

c) Corrección de Averroes. "Separada" se refiere a "separada de un órgano".

§8. a) Aristóteles afirma que el intelecto es "otro género de alma".

b) Corrección de la interpretación de Averroes. Es otro género porque puede separarse de las partes del alma, y no del cuerpo.

§9. a) Se muestran otros textos de Aristóteles apoyando lo anterior.

b) Dejando de lado el intelecto, Aristóteles concluye que las partes del alma se distinguen sólo por razón, y no según el órgano.

§10. a) Aristóteles intenta demostrar que la unión del alma con el cuerpo es como la de la forma con la materia.

b) Se muestra la prueba de Aristóteles a partir de las operaciones del alma.

§11. Aristóteles afirma que aquello mediante lo cual entendemos es la forma del cuerpo físico.

Aristóteles afirmó que el intelecto es una potencia del alma que es forma del cuerpo. Palabras en el principio del tercer libro Acerca del alma

§12. a) Hay que analizar el *II De anima* antes que el *III De anima*.

b) La parte intelectiva del alma es el intelecto.

§13. a) El intelecto es una potencia del alma, la cual es acto del cuerpo.

§14. a) Corrección de Averroes quien afirma que el intelecto no es alma ni parte del alma.

b) Todo el intelecto es parte del alma, porque todavía Aristóteles no dividió al intelecto en agente y posible.

§15. a) Dos cosas dejó indeterminadas en el *II De anima* y las determinará en el *III De anima*.

b) En primer lugar dejó indeterminado si el intelecto está separado de las partes del alma sólo según la razón o también en cuanto el lugar.

§16. a) Y después no determinó cuál es la diferencia entre el intelecto y las otras partes del alma.

b) Es evidente que la diferencia supone que no es una sustancia separada según su ser.

El intelecto es comparado con el sentido. Empédocles y Anaxágoras

§17. a) Aristóteles menciona las diferencias y semejanzas entre los sentidos y el intelecto.

b) El entender se distingue del sentir porque no es pasible.

§18. a) Una parte del alma es impasible y no se corrompe, pero existe otra que sí padece y está en potencia con respecto a lo inteligible.

b) El intelecto está dispuesto frente a las cosas inteligibles del mismo modo que se encuentra dispuesto el sentido frente a las cosas sensibles.

§19. a) Aristóteles lo dice para descartar la opinión de Empédocles.

b) El intelecto, a diferencia del sentido, puede conocer todas las cosas, pero no está compuesto de todas las cosas.

§20. Apelación al testimonio de Anaxágoras sobre esto.

§21. El intelecto debe tener todas las naturalezas en potencia para poder conocer, y sólo está en acto mientras conoce.

§22. Aristóteles no se refiere al intelecto separado sino al que es parte del alma y pasible.

§23. Este intelecto no tiene órgano, como sí lo tienen los sentidos.

§24. a) Se determina en qué sentido el intelecto es lugar de las especies.

b) El sentido no existe sin el cuerpo, pero el intelecto está *separado*.

§25. Mala interpretación de los averroístas, quienes toman la palabra olvidando lo que anteriormente dijo Aristóteles.

§26. a) No hay duda acerca de lo que afirmó el Filósofo sobre el intelecto pasible.

b) Éste es algo del alma, que es acto del cuerpo, pero sin órgano.

La interpretación anterior puede ser confirmada en el II Physica

§27. Se explica cómo el alma puede ser al mismo tiempo forma del cuerpo sin que alguna virtud suya sea también virtud del cuerpo: comparación con el imán y el jaspe.

§28. El intelecto es potencia del alma, y no acto del cuerpo.

§29. Aristóteles mismo lo confirma en *II Physica*.

§30. No es imposible que una forma esté en la materia y su virtud esté separada de la materia.

Respuesta a los argumentos que afirman que el intelecto es incorruptible según el Filósofo, por lo tanto no es forma del cuerpo corruptible

§31. Los averroístas sostienen que según Aristóteles el intelecto agente es incorruptible.

§32. Pero algo incorruptible no puede ser forma de algo corruptible.

§33. Debemos mostrar que Aristóteles sostuvo ambas cosas: que es forma del cuerpo y que es incorruptible.

§34. Aristóteles afirma que nada impide que la forma permanezca después de la materia.

§35. a) Falta ver por qué permanece sólo la parte intelectiva.

b) "Existe solamente separado aquello que verdaderamente es".

§36. Las palabras de Aristóteles se refieren a todo el intelecto.

§37. El alma puede existir separada porque tiene acciones propias.

§38. La forma que tiene acciones propias, tiene ella misma el ser. No recibe el ser, sino que lo da al compuesto, y puede subsistir separada.

§39. a) Posible objeción: Aristóteles afirma que el entender y el amar son actos propios del compuesto, no del alma.

b) Respuesta: según Temistio, Aristóteles no lo afirma, sino que duda.

§40. a) Pruebas de que Aristóteles habla en tono de duda y no afirmando.

b) De todas maneras se puede decir que el entender es propio del compuesto accidentalmente.

§41. No corresponde al filósofo de la naturaleza responder cómo entenderá el alma separada del cuerpo.

§42. Aristóteles trata este tema en otro lugar.

Otras objeciones que se dicen del filósofo son refutadas

§43. Es esencial al alma estar unida al cuerpo, lo que lo impide es algo accidental; esto es la corruptibilidad del cuerpo.

§44. a) Algunos argumentan que si el intelecto viene de afuera, como dice Aristóteles, entonces no puede ser forma porque ésta no viene de afuera.

b) La forma de los cuerpos mixtos es causada por los elementos, no viene de afuera.

c) Finalmente si el intelecto viene de afuera, también tienen que hacerlo las partes sensitiva y vegetativa.

§45. Se resuelve distinguiendo entre educirse de la potencia de la materia cuando la forma no depende de la materia en el ser y cuando sí lo hace.

§46. a) Primera objeción: Aquellas formas que obtienen el ser del compuesto son educidas totalmente de la potencia de la materia.

b) Por ello el alma intelectiva tiene su propio ser totalmente excluido de la materia.

c) Para no reducir el alma intelectiva a lo material, es necesario que exista por un principio extrínseco.

§47. Segunda objeción: El alma vegetativa no es efecto de los elementos.

§48. Tercera objeción: Carece de fundamento porque el mismo Aristóteles dejó indeterminada la cuestión sobre si las partes del alma se distinguen por sujeto y lugar o sólo según la razón.

§49. La potencia vegetativa y la sensitiva están en el intelecto como el triángulo en el pentágono.

§50. a) No hay inconveniente en decir que la potencia vegetativa y la sensitiva que están en el intelectivo provienen de una causa extrínseca.

b) El alma es acto del cuerpo y el intelecto es parte del alma.

Capítulo II: De la relación del intelecto posible con el hombre según otros peripatéticos

Griegos: Temistio, Teofrasto, Alejandro

§51. Empezamos analizando a Temistio. Textos de Temistio.

§52. Más textos de Temistio.

§53. Temistio sostiene que el intelecto agente es parte del alma.

§54. Texto de Teofrasto citado por Temistio.

§55. Para Teofrasto el intelecto posible es potencia como el sentido.

§56. Teofrasto, al igual que Averroes, interpreta mal a Alejandro, que no sostiene que el intelecto posible es la forma del cuerpo.

Árabes: Avicena, Algazel

§57. Avicena sostuvo que el intelecto es una virtud del alma que es forma del cuerpo.

§58. Textos de Algazel.

§59. a) Hemos citado a autores para mostrar que no es cierto que el error de los averroístas esté presente en los peripatéticos.

b) Averroes, corruptor de la filosofía peripatética.

Capítulo III: Razones para probar la unidad del intelecto posible

Razón de Aristóteles por la que el alma es por lo que primeramente entendemos

§60. Partiremos del acto del intelecto, para llegar al principio.

§61. a) No encontramos mejor prueba que la de Aristóteles.

b) El alma es el principio de vida y causa formal de un cuerpo.

§62. a) Reconstrucción del argumento.

b) Aristóteles concluye: el primer principio por el que entendemos debe ser forma del cuerpo pues la forma es principio de operaciones.

Se desaprueba la explicación de Averroes

§63. a) Quien afirma que el principio del entender no es la forma, debe encontrar la manera de explicar cómo entiende el hombre singular.

b) Averroes lo intenta mediante la unión del intelecto y los fantasmas.

§64. a) Tres demostraciones del error de Averroes.

b) Primera: la continuidad del intelecto no correspondería al hombre según su primera generación.

§65. Segunda: la unión no sería según la unidad sino según diversas cosas.

§66. Tercera: Suponiendo que la misma especie estuviera al mismo tiempo en dos fantasmas, no explicaría que el hombre entiende.

El intelecto no se une al cuerpo solamente como motor

§67. a) Otros dijeron que el intelecto se une al cuerpo como motor.

b) ¿Qué se entiende por 'este hombre': el motor, lo movido o la unión?

§68. Nos basamos en Aristóteles para la refutación.

§69. a) Aún si el hombre es la unión, también surgen problemas.

b) El entender sería un acto del intelecto que se sirve de este hombre.

§70. a) Tampoco sirve afirmar que de ese modo entiende el cielo, porque sería explicar lo más fácil a partir de lo más difícil.

b) Por muchas razones se ve que no se explica que Sócrates entienda.

§71. a) Primero: Las acciones que no terminan en una obra exterior permanecen en el sujeto, y así el entender permanece en el intelecto.

b) Se ve el error de decir que el entender es el acto del cuerpo.

§72. Segundo: la acción propia no se atribuye al instrumento.

§73. Tercero: las acciones se atribuyen de un modo opuesto a motor y móvil en las acciones transeúntes. Sócrates más que entender sería entendido.

§74. a) Algunas acciones pasan del motor al móvil, como una piedra calentada calienta.

b) Pero de todas maneras se necesitaría un principio de la acción.

§75. Aquello por lo que Sócrates conoce está en potencia de todas las cosas, no tiene una naturaleza determinada, y por eso es separado.

§76. Si se dice que Sócrates es el intelecto, se afirma lo mismo que Platón. Y Plotino parece afirmar lo mismo.

§77. a) Y lo dicho por Plotino parece concordar con Aristóteles.

b) Pero lo que Aristóteles afirma es que el intelecto es principal en el hombre.

§78. a) El hombre no es sólo intelecto o alma.

b) En primer lugar, porque el alma no puede ser una misma cosa con el vestido.

c) Segundo, pues Aristóteles prueba que el hombre es compuesto.

d) Tercero, ya que así el hombre podría desprenderse del cuerpo cuando quisiera.

§79. a) El intelecto se une íntimamente o de nada sirve para entender.

b) El intelecto es especie y forma.

El hombre se ubica en la especie por el intelecto

§80. Lo que hace pertenecer a una especie es algo de la forma, pero lo propio del hombre es el intelecto.

§81. La posición contraria destruye las bases de la filosofía moral.

§82. a) Esto ocurriría pues la voluntad dejaría de residir sólo en el intelecto.

b) Y no sólo es contrario a la fe sino que va contra la evidencia.

Se responde a lo dicho que así el intelecto se hace forma material

§83. Las razones opuestas a nuestra posición no ofrecen dificultad.

§84. a) Otra dificultad es que el intelecto como potencia del alma no podría ser más inmaterial que su esencia.

b) Se responde que no hay problema en el caso del alma humana por no venirle el ser del compuesto.

§85. Finalmente, no es natural que una sustancia superior tenga que mendigar ayuda a una inferior para realizar los actos que la perfeccionan, y eso sucedería si el intelecto separado necesitara de los fantasmas del hombre para entender.

Capítulo IV: Se rechaza la opinión que pone un intelecto en todos los hombres

Afirmada tal unidad, no existiría más que uno que entendiera y que quisiera

§86. a) Se debe considerar si el intelecto posible es uno para todos.

b) Podría pensarse del intelecto agente, pero nunca del posible.

§87. a) Primero, porque siendo el intelecto posible aquello mediante lo cual entendemos o está en este hombre o este hombre es ese intelecto.

b) Si decimos lo segundo entonces todos los hombres serían el mismo individuo.

§88. a) Si Sócrates entiende porque el intelecto entiende, sería como si todos los hombres vieran con el mismo ojo.

b) Que sean muchos los que ven a través de un único ojo o que sea uno sólo depende de que el ojo sea el motor principal o sólo un instrumento.

§89. El intelecto es principal en el hombre; por lo que habría uno solo que entendiera y que quisiera.

§90. El acto de entender sería numéricamente uno.

§91. Siendo único el acto de entender, todos los hombres entenderían lo mismo al mismo tiempo.

Esta unidad contradice las afirmaciones del Filósofo acerca del intelecto posible y del hábito de la ciencia

§92. Esta afirmación coincide con la doctrina de Aristóteles.

§93. Se deben notar tres cosas con respecto a la ciencia: es acto primero del intelecto posible; antes de entender el intelecto posible está en potencia; y a través del entender se actualiza.

§94. Pero no podrían darse las tres notas si el intelecto posible fuera uno.

§95. Si siempre ha habido hombres, resultaría que no habría un primer hombre inteligente.

No es suficiente la respuesta de los que dicen que Aristóteles habla acerca del intelecto posible puesto que sólo se continúa en nosotros

§96. a) Algunos podrían argumentar malinterpretando los textos aristotélicos.

b) Y si tuvieran razón en la interpretación, se seguiría que el intelecto posible tendría eternamente las especies inteligibles y se prolongaría en nosotros a partir de los fantasmas del intelecto posible y de los nuestros.

§97. a) Esto podría ocurrir de tres modos. Primero, de modo que las especies sean sacadas de nuestros fantasmas, pero vimos que es incompatible.

b) Segundo: que dichas especies estén radiantes en nuestros fantasmas.

c) Tercero: que no haya relación entre las especies y los fantasmas.

§98. a) Dificultades de la segunda posibilidad: los inteligibles serían actualizados por el intelecto posible, no por el agente.

b) Las otras opciones tampoco carecen de dificultades.

Capítulo V: Se solucionan las objeciones contra la pluralidad del intelecto <posible>

Objeciones 1 y 2: El intelecto es forma inmaterial, por lo tanto no puede multiplicarse según la multiplicación de los cuerpos

§99. a) Pasemos a resolver las objeciones.

b) Primera: si el intelecto se multiplicara según los cuerpos, sería material.

§100. a) Dios no podría hacer que muchos intelectos de la misma especie residieran en distintos hombres.

b) La forma separada no es una, ya que el número tiene por causa la materia.

§101. La sustancia separada es una por ser ente. Una cosa no se divide por numerarse.

§102. a) No es cierto que todo número tenga por causa la materia.

b) No es cierto que las sustancias separadas no tengan número.

§103. Las sustancias separadas son individuales y singulares, pero, si son virtud de un cuerpo, son individualizadas por la materia. Pueden existir muchos intelectos en muchas almas.

§104. Otra objeción es que si las almas se multiplicaran por los cuerpos, separadas serían una. La respuesta a esto se estableció en lo ya dicho.

§105. Si el intelecto no se multiplicara por naturaleza, su multiplicación no implicaría una contradicción. Se podría hacer sobrenaturalmente.

Objeción 3: Si lo entendido es uno para todos, entonces también el intelecto

§106. Otra objeción consiste en que si lo que es entendido por varios es uno, entonces el intelecto es uno.

§107. Si esto fuera cierto, nuestro intelecto sería Dios.

§108. Respuesta a una posible reformulación del argumento.

§109. a) Todavía queda por averiguar qué es lo que es entendido.

b) Pues si dicen que lo entendido es una especie inmaterial existente en el intelecto posible, caen en el platonismo.

§110. La cosa entendida es la misma quididad de la cosa. Si no, no conoceríamos las cosas, sino sus especies abstraídas.

§111. El intelecto entiende la naturaleza universal por abstracción de los principios individuales

§112. Una misma cosa es entendida por varios, pero es distinto aquello mediante lo cual entendemos; y, por ello, también son diversos los intelectos de distintos hombres.

§113. Esto manifiesta que una misma ciencia puede estar en el maestro y en el discípulo.

Objeción 4: Si permanecieran muchas sustancias intelectuales destruidos los cuerpos, estos quedarían ociosos

§114. a) Otra objeción es que si permaneciesen muchas sustancias separadas una vez destruidos los cuerpos, éstas serían inútiles.

b) Aristóteles en esto expresa una probabilidad y no una necesidad.

§115. Habría que probar que el fin de las sustancias separadas es el movimiento de los cuerpos, lo cual es imposible.

§116. Concedemos que el alma separada no posee su última perfección, pero no por eso es inútil, porque su fin es entender.

Objeción 5: Los intelectos serían infinitos en número

§117. Otra objeción: si existieran pluralidad de intelectos y el hombre ha existido desde siempre, existirían infinitos actuales.

§118. a) A los católicos esto no debe inquietarnos porque sabemos que el mundo tuvo un principio.

b) Algazel afirma que las almas pueden ser infinitas porque no están ordenadas entre sí.

Objeción 6: La unidad del intelecto es defendida por todos los filósofos, excepto por los latinos

§119. Se muestra falso lo que algunos dicen: que todos los griegos y árabes admitían un intelecto, ya que Algazel y Avicena eran árabes.

§120. Con respecto a los griegos, baste citar a Temistio.

§121. a) Del texto de Temistio se deduce que ni Platón, ni Aristóteles, ni Teofrasto pensaban que el intelecto posible fuera uno.

b) Averroes cita falsamente y nuestros opositores se basan en él.

Los adversarios declaran muchas cosas temerarias e indignas de un cristiano

§122. Sus afirmaciones resultan irreverentes para un cristiano.

§123. a) Mucho más grave es lo que afirma quien dice que por la razón se llega a una cosa y por fe se cree otra; pues se afirma con esto que la fe es falsa.

b) Además habla de los dogmas de la fe con gran temeridad.

Conclusión

§124. Quien quiera puede intentar refutar este opúsculo por escrito, pero que no se murmure ni hable a los niños que no entienden.

4. Doctrina del *Tratado acerca del alma intelectiva* de Siger de Brabante

a) Breve presentación del autor

Pocos es lo que sabemos sobre la vida de Siger de Brabante[23]. No hay datos de su lugar de origen, o su fecha de nacimiento. Brabante es actualmente una zona de Bélgica, al sur de Bruselas, pero a fines del siglo XIII era un ducado con una extensión total mayor a la de la actual Bélgica. No es necesario que el genitivo de Brabante indicara que hubiese nacido allí, aunque es lo más probable. En cualquier caso, este clérigo viajó hacia el sur, al centro cultural en el que desde el año 1200 existía la primera universidad: París.

Su nombre aparece por primera vez en el acta de un arresto que realizara un legado pontificio para solucionar una revuelta en la Universidad de París. El 27 de agosto de 1266 es la fecha en que se redacta el primer dato histórico que tenemos. Estas revueltas se produjeron entre las cuatro nacionalidades en que se agrupaban los alumnos de París: los normandos, los picardos, los franceses y los ingleses; y no entre las facultades, que también eran cuatro: Artes, Teología, Medicina y Derecho. Ese año la universidad fue intervenida ante las dificultades que se produjeron con ocasión de la elección de autoridades. El motivo del

[23] La información sobre los datos biográficos de Siger provienen de varias obras. Donde se pueden encontrar la mayor parte de los datos reunidos es en F. van Steenberghen, *Maître Siger de Brabant* y en F. X. Putallaz / R. Imbach, *Profession: Philosophe. Siger de Brabant*, Éditions du Cerf, Paris, 1997.

arresto de Siger es haber ocasionado disturbios en un oficio de difuntos, habiendo intentado junto a otros quitar el libro de liturgia a algunos franceses para que no pudiesen cantar, y bajo la sospecha de haber retenido a un miembro de otro partido. Como puede verse, ni el motivo del arresto es demasiado grave ni hay indicios para que se piense en algo más que en inquietudes de juventud. De este hecho puede concluirse que Siger tiene en su juventud un espíritu revoltoso, que estaba interesado en cuestiones políticas de la universidad, y que tenía una participación activa en la vida universitaria.

En este documento Siger figura como *Maestro* de la facultad de artes, y sin duda se trata de un personaje conocido. A partir de este dato, los historiadores sitúan su nacimiento alrededor del año 1235 (Mandonnet) o 1240 (van Steenberghen). Siendo Maestro de la facultad de artes lo que enseñaba era propiamente filosofía.

Los pocos escritos de Siger que se conocen permiten presentarlos en tres períodos distintos, siguiendo la atrayente tesis de van Steenberghen sobre las tres etapas de su pensamiento, tesis comúnmente aceptada desde entonces. Los primeros escritos son fechados en la década de 1260, justo antes de la primera condena de Tempier y del enfrentamiento con Tomás de Aquino. De estos escritos, muchos son *reportationes*, es decir transcripciones de apuntes que se tomaron de sus lecciones, que pudieron haber sido corregidos por el mismo Siger. Las primeras dos obras de Siger son su *Compendium de generatione*, y su *Sententia super quartum Meteorum*, comentarios de Aristóteles de alrededor de 1265. Ambas son meros comentarios literales sin interés doctrinal alguno. Entre 1265 y 1270 escribió su *Sophisma: omnis homo de necesitate est animal* y su *Quæstio utrum hæc sit vera: homo est animal, nullo homine existente*, el primero probablemente es una transcripción de clase y el segundo un apunte de Siger para una disputa universitaria. El *Sophisma*, como su nombre lo indica, es un mero ejercicio lógico muy común en la época, y no produce ninguna sorpresa en un maestro de la facultad de artes, donde la lógica era una de las disciplinas que se enseñaban. Carece de interés doctrinal ya que trata la suposición de los términos universales; y lo que se afirme bajo el título de *Sophisma*, por cierto, no debe creerse que sea la opinión de su autor. La *Quæstio* merece un poco más de atención, ya que allí afirma la eternidad del mundo. Siger examina en este escrito cinco posiciones, incluida la de San Alberto en *De intellectu* y resuelve los planteamientos desde una perspectiva puramente aristotélica (o aristotélica radical) sin hacer ninguna referencia a la Teología o a la fe. Concluye por el absurdo que es imposible que no haya existido alguna vez ningún hombre, ya que la especie humana es eterna, siempre ha habido hombres. Luego nos encontramos con una obra que parece ser otra transcripción, y de la que ha llegado a nosotros sólo una copia, pero que tiene mucho más interés. Se trata de las *Quæstiones in tertium De anima* corresponden a los años 1269-1270, más

probablemente de 1269. No ha habido discusiones con respecto a su autenticidad. Este escrito parece haber sido el que dio inicio a las disputas que culminaron con la condena de 1270. En el apartado siguiente expondremos brevemente su contenido. Entre 1268 y 1272 se ubican las *Quæstiones in Physicam*, fruto también de notas tomadas de lecciones dadas por Siger. No se sabe si corresponde a un curso dado antes o después de la condena de 1270.

Durante este primer período de Siger, encontramos tesis de un aristotelismo radical, tales como la eternidad del mundo, la negación de la providencia, el determinismo, la unidad del alma intelectiva, etc.

Con la condena episcopal de 1270 comienza el período intermedio. Sus *Quæstiones logicales*, donde analiza el problema de los universales de manera similar a Tomás, son de alrededor de 1272, de las que existe un solo manuscrito. Su *De æternitate mundi* de 1272 trata un tema muy controvertido en esa época. Más que hablar de la eternidad del mundo se pregunta acerca de la eternidad de la especie humana, cuyos argumentos en última instancia son los mismos que se aplicarían a la eternidad del mundo. Desde un punto de vista estrictamente filosófico analiza los argumentos a favor de la eternidad de la especie humana y refuta muchos de ellos. Termina sin afirmar la eternidad de la especie humana, pero imposibilitado de refutar esta posición. Está presente en esta obra el problema de los universales. De este mismo año son los *Impossibilia* y el *De necessitate et contingentia causarum*. En el primero de ellos él mismo redacta seis ejercicios de sofística, por lo que nos muestra su pensamiento filosófico por la vía negativa. En el segundo trata sobre los futuros contingentes, donde muestra una postura perfectamente ortodoxa; y en el único punto en el que expone una doctrina contraria a la fe toma la precaución de aclarar que se trata de la opinión de los filósofos. Hay una clara defensa del acto libre. Durante el período 1272-1274 escribió las *Quæstiones naturales*, que han llegado fragmentariamente a nosotros en dos manuscritos. Uno trata acerca de la ciencia, el intelecto posible y la causalidad divina, y el otro niega la pluralidad de formas sustanciales. En 1273 escribe el *De anima intellectiva*, que será examinado en el apartado siguiente. Entre 1273 y 1274 encontramos sus *Quæstiones in Metaphysicam*, que se tratarían de varias *reportationes* de cursos de Siger. No se trata de un comentario a la *Metafísica* de Aristóteles, sino de cuestiones temáticamente diversas muchas veces propuestas por la lectura de esta obra. Sus dos problemas centrales son la distinción de *esse* y *essentia*, y las divergencias entre la fe y la razón, tema que toma cada vez mayor relevancia en el pensamiento sigeriano. Las *Quæstiones morales* datan de 1274, donde se nota claramente la influencia de Tomás.

En este segundo período encontramos una mayor preocupación por el problema de las relaciones entre la fe y la razón. Deja de proponer como propias todas las doctrinas contrarias a la fe, objetándolas y exponiéndolas como lo que

pensaron los filósofos, sosteniendo siempre la capacidad de la razón para conocer naturalmente la verdad. Notamos además un progresivo acercamiento a las doctrinas de Tomás.

En el último período podemos ubicar las *Quæstiones super librum De causis*. Esta última obra fue escrita entre 1275 y 1276. En sus 57 cuestiones trata temas tales como la causa primera, la causa formal, la naturaleza del hombre, la animación de los cuerpos celestes, las inteligencias o sustancias inmateriales, las ideas y especialmente el tema del alma intelectiva. Esta obra no tiene restos de tesis averroístas, y aproxima a Aristóteles en gran medida respecto a la doctrina de la fe. Aunque no haya coincidencia plena con Tomás, el acercamiento a su doctrina es innegable.

El 23 de noviembre de 1276 Simón de Val, inquisidor de Francia, citó a Siger y a dos canónigos ante su tribunal para responder ante la acusación de herejía. Unos pocos días después, el 6 de diciembre, el cardenal legado en París establece la excomunión para diversos delitos, algunos de los cuales eran la consecuencia de pensamiento herético. El cardenal era Simón de Brie (o de Brion), un viejo conocido de Siger, quien ya había mostrado su poca comprensión de las disputas filosóficas cuando fue interventor de la Universidad de París en los disturbios finalizados en 1266. Estos dos hechos muestran que poco antes de la segunda condena de Tempier el ambiente en París ya estaba agitado. No sabemos bien por qué, Siger fue a la corte papal, posiblemente para recurrir a ella en vez de presentarse ante el inquisidor o el obispo de París. Además, Siger seguramente veía la llamada del inquisidor como muy injusta, ya que su postura a partir de 1270 es perfectamente ortodoxa con respecto a la fe y cuidada en sus expresiones. Las conjeturas sobre lo que ocurrió en la corte papal son muy variadas, ya que son muy escasos los datos que tenemos sobre el mismo. Se sabe que quedó detenido bajo vigilancia pero no en una prisión, castigado por alguna falta menor, y ciertamente no por herejía, o esperando que se resolviera su caso, ya que durante esta estancia hubo dos elecciones de papa por muerte de los antecesores. Aquí Siger murió asesinado por su secretario, en un ataque de locura.

Dante ubica a Siger en el *Paradiso*, a la izquierda de Santo Tomás, en el mismo círculo que Alberto Magno, Isidoro de Sevilla, Dionisio Areopagita, Pedro Lombardo, Gratien –famoso canónigo del s. XII–, Beda el Venerable, Boecio, Orose –historiador y discípulo de Agustín de Hipona–, Ricardo de San Víctor y el rey Salomón. Aunque Dante escribió unos pocos años después, hay certeza de que no conoció a Siger. En labios de Tomás pone estos elogiosos versos:

> “Questi onde a me retorna il tuo riguardo
> è il lume d’uno spirto, che in pensieri
> gravi, a morir gli parve venir tardo.

Essa è la luche eterna di Sigieri
che, leggendo nel vico degli strami,
sillogizzò invidiosi veri"[24].

b) El pensamiento de Siger sobre el alma intelectiva

En las *Quæstiones in tertium De anima* Siger coincide casi totalmente con la doctrina de Averroes. Las diferencias, de todos modos, no conciernen a lo central de la explicación antropológica, metafísica y gnosceológica acerca del alma. No hay más que un intelecto agente y un intelecto posible, los cuales son eternos e incorruptibles, y no están compuestos de materia y forma. En la naturaleza del intelecto no hay nada que pueda ser principio de multiplicación, y como la unión con los hombres es sólo operativa, no hay entonces motivo para suponer que esta sustancia inmaterial tenga algún tipo de multiplicación en el orden del ser. Además, y en esto sigue y cita la opinión de Averroes, si el intelecto se multiplicara por la multiplicación de los cuerpos de los hombres; entonces se trataría de algo corporal[25].

Estos intelectos se unen a los hombres en el acto de entender, sin unirse en el ser, con lo que no necesitan del hombre más que para entender, y esta unión es temporal. Lo que el hombre aporta en el acto de entender del intelecto único son las imágenes sensibles, también llamadas fantasmas, y que son indispensables para que el intelecto pueda realizar esta actividad. Sostiene que el hombre tiene dos actos de abstracción: *experimur autem in nobis duas operationes abstractas*[26]. El primer acto es la recepción de los inteligibles universales en el intelecto posible, y el segundo es el que propiamente experimentamos nosotros, y es la extracción de estos inteligibles que hace el intelecto agente, para lo cual necesita de los fantasmas. De este modo el intelecto se une a este individuo, y a través suyo lo hace con la especie humana.

En *De anima intellectiva* se ve un importante alejamiento del averroísmo radical propuesto en las *Quæstiones in tertium De anima*, y un acercamiento a tesis más ortodoxas. Un signo de esto, que a veces se ha visto como encubrimiento de su averroísmo después de la primera condena, es que el Comentador

---

[24] Dante Alighieri, *Paraíso*, X, 133-138. "La eterna luz de Siger, que enseñando en el Vico de li strami demostró con silogismos verdades capaces de suscitar el odio de los adversarios envidiosos". El *Vico de li strami* es la actual Rue de Fuarre, la calle donde se encuentra la Universidad de París, en el barrio latino.

[25] Cf. Siger de Brabante, *Q. in III De An.* III, q9, lin49-59.

[26] Siger de Brabante, *Q. in III De An*, III q14, lin28-29.

es citado tan sólo dos veces a lo largo de toda esta obra. Lo que se propone Siger aquí es mostrar que su exégesis de Aristóteles es la correcta, oponiéndola tanto a la de Averroes como a la de Tomás y Alberto. En este sentido debe entenderse lo que Siger repite en esta obra: "nuestra intención principal no es averiguar cómo es la verdad acerca del alma, sino cuál fue la opinión del Filósofo acerca de ella" (§71)[27]. Siger agrega que en el caso en que la opinión de Aristóteles o de otro filósofo sea contraria a las verdades de fe, sin dudar se debe asentir a las segundas (§45 y §92).

La definición de alma es aristotélica, "aquello por lo que el cuerpo animado vive" (§2), es forma del cuerpo en cuanto sustancia, y resulta un ente compuesto de cuerpo y alma (§8 y §12). Propone una tesis intermedia entre Averroes y Tomás para el problema de la unión del alma intelectiva con el cuerpo. Averroes había sostenido que la unión del intelecto con el cuerpo es sólo operativa y extrínseca, y no en cuanto al ser, tal como había sostenido en las *Quæstiones in tertium De anima*. Tomás criticó en *De unitate intellectus* esta doctrina, sosteniendo que la unión no sólo se da en el obrar, sino que en primer lugar se da en el ser. Debido a las críticas de Tomás a esto, Siger acentúa que el alma intelectiva se une de modo natural y no sustancial, pero como un operante intrínseco del hombre (§39 y §41), ya que la operación propia del hombre es entender (§16).

Según estos autores en las obras aquí traducidas, siguiendo el pensamiento de Averroes no se explica por qué este hombre entiende, ya que el entender se debería predicar del intelecto, pero no del hombre singular. La solución de Tomás es que hay unión esencial del intelecto con este hombre, ya que es la principal de sus potencias. Esta resolución del problema no satisfizo a Siger, quien opinó que la respuesta de Tomás llevaría a una consecuencia indeseada: el alma intelectiva sería una *forma material*, lo que impediría que realizara acciones fuera de la materia, además de ir contra las palabras del Filósofo. Siger propone como respuesta que el alma intelectiva no es forma material, sino un operante intrínseco al hombre. Por ello se une al hombre sólo en el obrar, pero no en el ser. Siendo un operante intrínseco al hombre, la operación de entender se predica del hombre en sentido propio. De este modo, el acto de entender no sólo se da en él, sino que le corresponde al hombre como acto propio, porque "las operaciones de los operantes intrínsecos se atribuyen a los compuestos a causa del que opera intrínsecamente y de aquél hacia el que se dirige la operación intrínseca" (§39).

En la divergencia entre las respuestas tomista y sigeriana debe notarse que la noción de *forma material* es diversa. Para Tomás la forma material es forma de un compuesto material, que al corromperse desaparece. En el caso del hombre,

---

[27] Esto puede verse también en los §36 y §74.

ya que el compuesto es ciertamente material, la forma es material. Pero la gran diferencia es que en este único caso la forma permanece aún después de la corrupción del compuesto. Esto se debe a que ella es una forma subsistente, ya que es a través de ella que el ser se participa al compuesto, y conservando su ser al dejarlo. La diferencia con el resto de los seres materiales es que su forma no es educida de la potencialidad de la materia. Contra esto, Siger considera que toda forma material proviene de la materia, y por estar intrínsecamente asociada a un principio de corrupción, desaparece junto con el compuesto. Por ello Siger rechaza la concepción tomista al decir que "el intelecto no es una forma material" y que "no debe considerarse unida en cuanto a su ser" (§34), ya que es capaz de actos inmateriales y, como tal, es incorruptible (§50).

Así como Siger no duda al rechazar la explicación de Tomás y Alberto respecto a la unión del alma intelectiva con el cuerpo, se presenta dubitativo en la cuestión de su multiplicación. El alma intelectiva es, pues, incorruptible e inmortal, y tiene el ser separado de lo cuanto y continuo, por lo que parece que no se multiplica numéricamente (§81). Además, si se multiplicara numéricamente habría infinitas almas (§83), lo que presenta otra serie de problemas. Ahora bien, es evidente que hay muchos hombres, y que varios son los que entienden. Pero si el intelecto fuese uno, sólo un hombre entendería (§88). Además, al haber varios individuos con un solo intelecto, no podría uno ignorar lo que el otro sabe, pero esto ocurre (§89). Otra razón a favor de la multiplicidad del intelecto está en que ocurre que dos hombres entiendan lo mismo al mismo tiempo, pero su entender no es idéntico (§90). Al responder ante los argumentos a favor y en contra de la multiplicación del alma intelectiva, Siger duda y escribe que "son muy difíciles las razones por las que es necesario que el alma intelectiva se multiplique por la multiplicación de los cuerpos humanos" (§87).

c) Desarrollo expositivo del 'Tratado acerca del alma intelectiva' de Siger de Brabante

Prólogo

§1. a) No es bueno que el alma no se conozca. Esta investigación se hará según el pensamiento de Aristóteles.

b) Este tratado consta de diez capítulos. Enumeración y tema de cada uno.

Capítulo I: Qué debemos entender por el término "alma"

§2. Definición: alma es aquello por lo que el cuerpo animado vive.

§3. a) El vivir se puede entender de dos modos: primero, como el ser primero del cuerpo viviente; y segundo, como las operaciones de la vida.

b) El alma es causa del vivir.

Capítulo II: ¿Qué es el alma?

§4. Entonces el alma es acto primero, forma o perfección del cuerpo en potencia para vivir.

§5. a) El alma es algo del cuerpo viviente, ya que por ella vive.

b) No es el compuesto, ni la materia. Entonces es la forma.

§6. a) La forma se define por su materia.

b) El alma es acto de la materia corporal.

§7. a) Se debe explicar si el alma es acto como hábito o como operación.

b) Siempre es acto, entonces es acto como hábito natural del cuerpo.

§8. El alma es forma en cuanto sustancia, no como accidente.

§9. Entonces el alma requiere un cuerpo determinado, dispuesto y preparado para sus operaciones.

§10. Cuando se dice que el alma es acto del cuerpo viviente en potencia, debe entenderse que es acto del cuerpo, dispuesto y preparado para el alma y sus operaciones.

§11. El alma no es la sangre, ni un espíritu exhalado, y de ningún modo un cuerpo, porque es acto del cuerpo.

§12. El alma es forma del cuerpo y se hace un ente compuesto de cuerpo y alma.

Capítulo III: De qué modo el alma intelectiva es perfección y forma del cuerpo

Problema:

§13. Parece que el alma intelectiva es acto del cuerpo dándole su ser.

Razones:

§14. a) Todo lo que opera lo hace por su forma, y no por algo separado en cuanto al ser.

b) Por tanto el alma intelectiva es forma y perfección del hombre, y no está separada de él en cuanto al ser.

§15. El hombre es tal por el intelecto.

§16. La operación propia del hombre es entender.

§17. El alma intelectiva es acto del cuerpo.

§18. Aristóteles se pregunta si el intelecto unido a la materia conoce las sustancias separadas, y en esto supone su unión con la materia.

Razones en contrario:

§19. Contra lo anterior afirma que el intelecto está separado del cuerpo.

§20. El acto de entender no tiene ningún órgano corpóreo.

§21. Dice el Filósofo que el intelecto es impasible y no se comunica con otros en la materia, que está en potencia y que es sin materia.

§22. Sostiene que el intelecto, ya que es separable del cuerpo, no es su acto, y que está unido en el obrar.

§23. a) Al cesar la razón de ser de algo, se corrompe y deja de existir.

b) La separación del alma intelectiva del cuerpo y de la materia no es su corrupción, por lo que no tiene su ser unido a la materia.

§24. El alma intelectiva no puede tener razón subsistente por sí y ser uno en su ser con la materia y el cuerpo.

Solución:

§25. a) El alma intelectiva se conoce por su obra, el entender.

b) El entender está de algún modo unido al cuerpo y de otro modo separado, y por ello el alma intelectiva también.

§26. Alberto y Tomás dijeron que el alma intelectiva está unida al cuerpo dándole el ser, y que su potencia está separada del cuerpo, pues su operación no se realiza en ningún órgano.

§27. La razón de Alberto es que en el hombre la potencia vegetativa y la sensitiva pertenecen a la misma forma que la potencia intelectiva.

§28. La razón de Tomás consiste en que el entender se realiza según el intelecto mismo y que este entender se atribuye al hombre mismo.

§29. Ellos se alejan de la doctrina del Filósofo por cinco razones.

§30. Primero, porque no ocurre que una sustancia esté unida a la materia y que su operación esté separada de ella.

§31. Segundo, pues si el alma intelectiva diese el ser al cuerpo, entonces el entender debería tener un órgano, doctrina que negó el Filósofo.

§32. Tercero, ya que si la potencia intelectiva está separada del cuerpo no se puede afirmar que algo se entienda materialmente.

§33. Cuarto, pues si el alma intelectiva diese el ser al cuerpo, el mismo cuerpo entendería, y no sólo el hombre, lo que es falso.

§34. La quinta razón es porque el intelecto no es una forma material.

§35. Alberto y Tomás consiguen lo que se proponen.

§36. a) Pues no es cierto lo que dice Alberto de que las potencias vegetativa, sensitiva e intelectiva: que pertenecen a la misma sustancia.

b) No lo dicen Aristóteles ni Temistio.

c) Se investiga aquí lo que dijo Aristóteles y no sobre la verdad del alma, la que se obtiene por la Revelación.

§37. Tomás se pregunta cómo entendería el hombre y no da razones.

§38. a) El alma intelectiva está separada del cuerpo en cuanto al ser.

b) Pero está unida en el obrar, pues no entiende sin los fantasmas.

§39. a) Al entender, el intelecto es un operante intrínseco al cuerpo por su naturaleza.

b) Las operaciones de estos se atribuyen al compuesto.

§40. a) Por esto se atribuye el acto de entender al hombre, aunque sea propio del intelecto y no del cuerpo.

b) A partir de la doctrina de Tomás el hombre entendería también según el cuerpo.

Soluciones:

§41. a) A lo primero: el hombre no entiende porque el intelecto es motor del hombre, ni porque los fantasmas están unidos a nosotros.

b) El hombre entiende porque el intelecto es operante en su obrar, unido al cuerpo por su naturaleza.

§42. A lo segundo: el hombre es hombre por el intelecto.

§43. A lo tercero: la operación propia del hombre es el entender. Pero a esto no corresponde que la sustancia compuesta por la que se entiende se una a otra parte del compuesto.

§44. Por último: ya que el operante intrínseco es perfección del cuerpo y que el alma intelectiva es operante intrínseco del hombre, entonces el alma intelectiva es perfección del cuerpo.

§45. a) Así entendió Aristóteles la unión del alma y el cuerpo.

b) Si la doctrina de la fe católica dice otra cosa, debe ser preferida a ésta.

Capítulo IV: Si el alma intelectiva es corruptible o incorruptible, y eterna en el futuro

§46. El alma intelectiva es inmortal y eterna en el futuro.

§47. a) El alma intelectiva no está compuesta de materia y forma, ni es forma material.

b) Por lo tanto, es incorruptible e inmortal.

§48. a) La transmutación del ser al no ser no se realiza sin un sujeto que cambie, que es la materia.

b) Una naturaleza liberada de la materia no es corruptible o mortal.

c) Tampoco es corruptible por accidente, ya que no tiene el ser en la materia.

§49. Todo lo corruptible o mortal está compuesto de materia y forma, o es una forma que tiene el ser en la materia.

§50. El alma intelectiva ni está compuesta de materia y forma, ni es forma en la materia.

Capítulo V: Si el alma intelectiva es eterna en el pasado

§51. Aristóteles pensó que el alma intelectiva es eterna en el pasado.

Razones:

§52. Si el alma intelectiva es eterna y será siempre en el futuro, entonces siempre habrá sido en el pasado.

§53. a) No hay razones para que el mundo no sea eterno.

b) De la misma manera, tampoco hay razones para que no sea eterna el alma intelectiva.

§54. a) El alma intelectiva tiene la capacidad de permanecer siempre.

b) Si el alma intelectiva es eterna en el futuro, entonces aquella virtud de ser sólo la puede recibir de tal modo que siempre la hubiera tenido.

c) Entonces siempre habrá sido en el pasado.

§55. El alma intelectiva es causada. Esto se prueba de dos maneras.

§56. Si el entender es causado por el intelecto agente a través de las imágenes, entonces su sustancia es causada por otro.

§57. a) Lo que no es efecto de nada no es causado, es acto puro.

b) El alma intelectiva no es de este modo. Por lo tanto es causada.

§58. No corresponde decir que el alma haya sido hecha de la nada.

§59. No corresponde decirlo en el orden del tiempo.

§60. Tampoco puede afirmarse que haya sido hecha después de la nada según el orden natural.

§61. a) El alma intelectiva es, por su definición, un ente.

b) Por lo tanto no corresponde decir que según el orden natural haya sido hecha después que la nada.

Capítulo VI: De qué modo el alma intelectiva es separable del cuerpo y qué estado tiene separada

§62. Aristóteles pensó que el alma intelectiva no es totalmente separable del cuerpo.

§63. Primero, dice que no es algo del cuerpo, pero que no es sin él.

§64. Segundo, por su definición: es acto y perfección del cuerpo.

§65. Tercero, pues si el alma tiene una operación propia, entonces es separable; y si no la tiene, no lo es.

§66. El acto de entender, que es su operación propia, no se da sin el cuerpo.

§67. Cuarto, porque no puede ejercer ningún acto según su naturaleza sin el cuerpo y sin las imágenes sensibles.

§68. a) El alma es eterna e incorruptible, siendo necesario que se separe del cuerpo.

b) En su operación no depende del cuerpo como del órgano en el cual tenga su ser, pues corrompido este cuerpo, el entender no se corrompe.

c) Pero sin embargo se mantiene en cierto modo unida, pues no puede obrar sin él.

§69. a) Quinto, porque el alma es eterna y el cuerpo es temporal.

b) De qué modo existía el alma antes del cuerpo es algo que está más allá de la razón.

§70. a) Sexto, según Aristóteles los hombres siempre existieron.

b) Si cada hombre hubiese tenido un alma separable del todo, habría infinitas almas.

§71. Se afirman los premios y castigos posteriores a la separación del alma y el cuerpo.

§72. Hay hombres que conocen más que otros en algunas materias.

§73. Séptimo, según el Filósofo no pertenece a la Filosofía resolver qué sea el alma separada y cuál su estado, pues no consideró que fuera separada.

Capítulo VII: Si el alma intelectiva se multiplica a causa de la multiplicación de los cuerpos humanos

§74. Para resolver si el alma intelectiva se multiplica por la multiplicación de los cuerpos humanos se debe proceder filosóficamente, es decir investigar qué opinaron los distintos filósofos.

§75. El primer motivo es que el alma intelectiva tiene el ser abstraído de la materia, por lo que no se multiplica por la multiplicación de los cuerpos.

§76. Lo que tiene el ser abstraído de la materia no se multiplica, y el alma intelectiva tiene su ser abstraído de la materia.

§77. Segundo, ninguna naturaleza que tenga el ser abstraído de la materia tiene muchos individuos, y el alma intelectiva lo tiene.

§78. Premisa mayor de este razonamiento: toda forma subsistente por sí es individuada por su naturaleza.

§79. En el tercer capítulo aparece expuesta la premisa menor.

§80. Dios no puede lo contradictorio, y es contradictorio hacer dos almas intelectivas de la misma especie individuadas por su naturaleza.

§81. a) La tercera razón es que lo cuanto y continuo se multiplica en acto.

b) La naturaleza cuyo ser se encuentra separado de lo cuanto y continuo no puede tener muchos individuos bajo la misma especie.

c) El alma intelectiva es así, por lo que no se multiplica numéricamente.

§82. El cuarto motivo es que, si se multiplicara numéricamente, habría muchos primeros motores de esta especie, y el primer motor tendría materia.

§83. a) Quinto, según el Filósofo, los hombres han sido infinitos.

b) Si el alma intelectiva se multiplicara numéricamente, habría en acto infinitas almas, y no es ésta la opinión del Filósofo.

§84. a) Se debe considerar de qué naturaleza es lo que se multiplica numéricamente y se predica de muchos.

b) Además, se debe estudiar cómo difieren los individuos de la misma especie.

§85. a) Sobre lo primero, nada individual puede predicarse de muchos de la misma especie.

b) Lo compuesto de materia y forma es singular e individual, por lo que no puede ser predicado de muchos.

c) La forma material considerada separadamente se atribuye a muchos.

§86. a) Sobre lo segundo, los individuos de la misma especie no difieren según la forma.

b) Difieren porque sus formas están en distintos lugares.

c) La materia se divide porque es cuanta y está ubicada aquí o allí.

§87. Avicena, Algazel y Temistio sostienen que el intelecto agente y el posible se multiplican.

§88. Hay razones para esto. Si fuese uno, sólo un hombre entendería.

§89. Pero ocurre que el intelecto se une al que entiende y no al ignorante. Así, uno entiende y otro ignora, pero por un solo intelecto.

§90. a) La operación se distingue por el que obra, por el objeto o por el tiempo.

b) Si dos hombres entendiesen lo mismo al mismo tiempo y esto lo hicieran por un intelecto, su entender sería idéntico, lo que es absurdo.

§91. a) Aristóteles dice que el intelecto está en potencia respecto de las especies.

b) Si fuera uno tendría todas las especies, y el intelecto agente sería innecesario.

§92. a) Siguen las dudas respecto a este problema en cuanto a la verdad y a la opinión del Filósofo.

b) En la duda se debe adherir a la verdad de la fe.

Capítulo VIII: Si en el hombre [las potencias] vegetativa, sensitiva e intelectiva pertenecen a la misma sustancia del alma

§93. a) Aristóteles dice que la potencia intelectiva no pertenece a la misma sustancia de la potencia vegetativa y de la sensitiva.

b) Si operan corporalmente se educen de la potencia de la materia.

c) La potencia intelectiva no opera corporalmente, por lo que no es educida de la potencia de la materia.

d) Por tanto, no pertenecen a la misma sustancia.

§94. a) Aristóteles dice que la potencia vegetativa no se da sin la sensitiva, y que la potencia intelectiva no se da sin la sensitiva, pero para esto hay otra razón.

b) Temistio afirma que es así ya que es más noble que la potencia sensitiva y la vegetativa, por venir de afuera.

§95. a) Aristóteles se pregunta si las potencias intelectiva, vegetativa y sensitiva son el alma o son partes del alma.

b) Si son partes, se pregunta cómo difieren.

c) Parece que la potencia intelectiva es otro género de alma.

d) Parece que Aristóteles pensó que la potencia intelectiva no pertenece a la misma sustancia que las potencias vegetativa y sensitiva.

§96. a) Al compuesto perfecto le corresponde multitud de partes.

b) Al hombre le corresponde tener una unidad menor.

§97. a) El entender muestra que la sustancia a la que pertenece viene de afuera.

b) Nada muestra que las operaciones vegetativas y el sentir vengan de afuera.

c) Es más, se ve que son operaciones corporales educidas de la materia.

§98. No se planteará el problema de si la potencia vegetativa y la sensitiva pertenecen a sustancias distintas o a la misma.

Capítulo IX: Si la operación del intelecto es su sustancia

§99. a) Maimónides pensó que la operación del intelecto es su sustancia, pues antes de entender sólo es en potencia, sin sustancia.

b) Aristóteles opinó del mismo modo.

§100. a) Si antes de entender fuera en acto, sería inteligible por sí.

b) El intelecto se entiende a sí mismo una vez que entendió otra cosa.

c) Por lo tanto, el entender es su sustancia.

§101. a) La ciencia es una cualidad de la primera especie.

b) La vida sin las letras es la muerte.

§102. Quedan explicadas las cuestiones acerca del alma intelectiva.

5. Elenco de los autores citados por Tomás y Siger en sus tratados

a) Indicación de autores y doctrinas

ANAXÁGORAS DE CLAZOMENE (500 aC)

Tomás menciona su pensamiento acerca del intelecto. Fue el primer filósofo en afirmar que el intelecto es sin mezcla, y desprovisto de toda naturaleza, para poder recibirlas todas. Aristóteles había ya remarcado este aspecto.

EMPÉDOCLES (fl. 450 aC)

Tomás opone su pensamiento al de Empédocles, ya que él suponía que para conocer algo se debía tener previamente la naturaleza de lo conocido, de modo que sólo se conoce lo que ya se posee.

PLATÓN (428/7-348/47 aC)

Tomás apela a la clásica doctrina de Platón para formular una posible objeción a Aristóteles. Ésta consiste en que el alma podría unirse al cuerpo como motor y no como forma, así como el navegante a la nave.

TEOFRASTO (372-287 aC)

Sus palabras son mencionadas por Tomás a favor de que el intelecto es pura potencia y que viene con la generación, y le sirve para afirmar que entonces no es único. Es el más importante de los seguidores inmediatos de Aristóteles y fue su sucesor al frente del Liceo. Sus intereses principales fueron la lógica, la metafísica, la biología y la política. No disponemos de la mayoría de sus obras.

ALEJANDRO DE AFRODISIA (fl. ca. 200 dC)

Su pensamiento sobre la naturaleza del intelecto posible es comparado por Tomás al de Averroes. Es una de las fuentes peripatéticas más importantes en la interpretación árabe. Además de sus comentarios a las obras aristotélicas, fueron aún más influyentes sus obras *De fato* y *De anima*. Según su pensamiento, el intelecto agente es una sustancia separada de la materia y adviene al alma humana desde fuera. Se trata de un principio incorruptible, eterno y divino, mientras que el intelecto del hombre no permanece después de su muerte.

PLOTINO (205-270)

Tomás afirma que su opinión es que el alma se une al cuerpo como motor, como el navegante a la nave. Se lo cita como continuador de la tradición platónica.

AMBROSIO TEODOSIO MACROBIO (fl. 400)

Es citado por Tomás como transmisor del pensamiento de Plotino, quien dijo que el verdadero hombre es el alma y no ésta unida al cuerpo. Es uno de los neoplatónicos cristianos que tuvo considerable influencia en la Edad Media por su transmisión de la filosofía griega. En su comentario *In Somnium Scipionis* se basó en la cosmovisión y la doctrina de la inmortalidad del alma de Cicerón para reelaborar ideas de Platón, Plotino y Porfirio.

NEMESIO DE EMESA, citado como GREGORIO NISENO (fl. 400)

Tomás lo menciona en referencia al problema del alma en la filosofía de Platón. A pesar de su carácter más enciclopédico que neoplatónico, sus dos obras *De Natura Hominis* y *De Consolatione Philosophiæ* son fiel reflejo de su

conocimiento de Plotino y su escuela. Asume la doctrina de Amonio Saccas, quien afirma que el alma y el cuerpo tienen unión sin confusión.

BOECIO (480-524/25)

Tomás lo cita sólo por su traducción de la *Metafísica* de Aristóteles. Tuvo el proyecto de traducir al latín las obras de Platón y Aristóteles, queriendo mostrar que ambos coincidían en lo esencial. Sólo conocemos sus traducciones de las *Categorías* y del *Peri hermeneias* y de la *Isagoge* de Porfirio. Gracias a él llegaron a Occidente algunos conceptos de lógica y metafísica aristotélicas.

ALGAZEL (1058-1111)

Es mencionado por Tomás para mostrar que el intelecto no opera por un órgano corporal, y para refutar la objeción de que los intelectos serían infinitos en número. Siger lo cita para mostrar que su opinión es que los intelectos se multiplican según la multiplicación de los cuerpos humanos. Algazel fue transmisor de la obra de Aristóteles y comentarista de sus seguidores musulmanes, como Avicena y Alfarabi.

AVICENA (980-1037)

Tomás y Siger apelan a él por motivos similares. Ambos mencionan que sostuvo que hay multiplicidad de intelectos según la multiplicación de los cuerpos humanos. Avicena afirmó que hay dos tipos de alma. La sensitiva y vegetativa son del primer tipo, y la angélica y divina del otro. En sí misma el alma humana es una sustancia espiritual, independiente del cuerpo en cuanto a su existencia y por su definición: el alma es *substantia solitaria, id est per se*. Sin embargo, por ser la más baja de las inteligencias separadas requiere del cuerpo para adquirir individuación y realizar sus actividades. El animar no es su verdadera naturaleza, sino una función del alma. La unión del alma con el cuerpo es temporal, ya que ella no requiere de él, pero mientras está unida le da la vida, lo hace pasar al acto y lo perfecciona por el principio racional. El alma ya separada del cuerpo pervive individualmente con sus operaciones. El intelecto humano, estando siempre en potencia, necesita del intelecto agente para pasar al acto.

MAIMÓNIDES, citado como RABÍ MOISÉS (1135-1204)

Siger lo cita para mostrar que su opinión fue que el entender es la sustancia del intelecto. En una línea similar a la averroísta, quiso conciliar el pensamiento aristotélico con la teología hebrea en su *Guía de los perplejos*, que es una contribución al entendimiento de la relación entre ciencia, filosofía y religión.

AVERROES (1126-1198)

Siger y Tomás hacen referencia a su pensamiento a lo largo de estas dos obras. Sin embargo, Siger lo utiliza como autoridad, mientras que Tomás, tal vez el mejor conocedor de su pensamiento entre sus contemporáneos, no cesa en esta obra de corregirlo, a punto tal que llega a llamarlo *corruptor de la filosofía peripatética* y lo acusa de *torcer perversamente* los textos del Aristóteles y Temistio. La teoría del intelecto de Averroes es mucho más complicada de lo que habitualmente se entiende. Su punto de partida es la dualidad aristotélica de un intelecto agente y un intelecto pasivo. En realidad él concibe que hay cuatro intelectos, como era común en la filosofía musulmana. El intelecto material es la mera posibilidad de que todos los hombres pasen del conocimiento en potencia al conocimiento en acto. El intelecto material es llamado así por su similitud a la materia prima, ya que es único y común a todos los hombres. El intelecto agente es el que educe de la potencialidad del intelecto material las especies. Averroes, al igual que el resto de los pensadores musulmanes, considera que el intelecto agente es uno, separado y común. Ocasión necesaria para esta actualización es el intelecto posible, que es engendrable, histórico y corruptible. El producto final es el intelecto en acto, que se encuentra en cada hombre cuando entiende, que también es generable y corruptible.

b) Tabla de autores y obras citados por Tomás y Siger

Autor citado	Obras citadas: Por Tomás	Obras citadas: Por Siger	Parágrafos en *De unitate intellectus*	Parágrafos en *De anima intellectiva*
Anaxágoras	*Fr. B 12*	–	20, 22, 92	–
Empédocles	*Fr. 109*	–	19	–
Platón (platónicos)	*Timeo*	–	5, 7, 24, 33, 48, 76, 78, 86, 102, 109, 120, 121	78
Aristóteles (El Filósofo) Aristóteles (El Filósofo)	*Met., De anima, Phys., De Gen. An., Eth., Reth., Pol., Peri Her.*	*De anima, Met., Eth., De cælo, Phys., Anal. Post., De Gen. An., Pol.*	1, 2, 3, 4, 5, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 19, 25, 26, 28, 29, 31, 33, 35, 36, 37, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 53, 60, 61, 62, 64, 68, 71, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 83, 86, 89, 90, 92, 94, 95, 96, 97, 99, 101, 102, 110, 111, 112, 114, 115, 116, 117, 118, 120, 121	3, 17, 18, 19, 21, 22, 25, 28, 29, 31, 33, 34, 36, 38, 39, 42, 44, 45, 51, 53, 54, 55, 62, 64, 65, 66, 68, 69, 70, 71, 73, 74, 75, 81, 82, 83, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 98, 99
Teofrasto	–	–	54, 55, 64, 121	–
Alejandro de Afrodisia	–	–	56	–
Temistio	*In De anima*	*In De anima*	39, 51, 53, 54, 56, 74, 77, 86, 120, 121	6, 36, 39, 44, 87, 94, 95
Plotino	–	–	5, 76, 77	–
Macrobio	*In somnuim scipionis*	–	76	–
Nemesio de Emesa (citado como Gregorio Niseno)	*De natura hominis*	–	5, 33, 76, 78	–

Séneca	–	*Epístola 82*	–	101
Boecio (sólo como traductor de Aristóteles)	–	–	34	–
Algazel	*Metaphysica (se trata del Makãsid al falãsifa)*	*Makãsid al falãsifa (Metaphysica)*	58, 117, 119	87
Avicena	*Liber De anima*	*Liber De anima*	57, 119, 120	87
Averroes (Comentador) (Citado sólo dos veces por Siger como el Comentador, nunca por su nombre. Sin embargo a lo largo de todo el texto se encuentran referencias implícitas a sus obras)	*Commentarium Magnum in Aristotelis De anima libros, Compendium in De anima*	*Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros*	1, 7, 8, 14, 23, 56, 59, 63, 64, 66, 67, 76, 121	1, 68
Maimónides (Rabí Moisés)	–	*Guía de los perplejos*	–	99, 100
San Alberto Magno (obras donde se encuentra lo expresado en el texto de Siger)	–	*De anima, De intellectu et intelligibili, De natura et origine animæ, In De generatione et corruptione*	–	26, 27, 36
Siger de Brabante (Se nombran los lugares en los que pareciera hacer referencia a textos de Siger)	*De anima intellectiva, Q. in III De An.*	*Passim*	2, 25, 83, 96, 99, 123	–
Santo Tomás de Aquino (Se nombran los lugares donde es citado expresamente. Durante todo el texto se encuentran referencias implícitas a toda la obra de Santo Tomás)	*Passim*	*De unitate intellectus, De An., In de An., De Spirit. Creat., S.Th.*	–	26, 28, 37, 40

6. Nuestras traducciones

Para realizar estas traducciones nos hemos basado en las ediciones críticas: la de Leo W. Keeler[28] y la de Bernardo C. Bazán[29]. En el caso del *De unitate*

[28] Sancti Thomæ Aquinatis, *Tractatus de Unitate Intellectus contra Averroistas*, Editio Critica L. W. Keeler SI, Pontifica Universitas Gregoriana Textus et Documenta. Series Philosophica, 12, Romæ, 1936. Otras ediciones latinas importantes son: Sancti Thomæ de Aquino, *Opera Omnia*, iussu Leonis XIII P.M. edita, tomus XLIII, cura et studio Fratrum Prædicatorum, Editori di San

intellectus, la edición de Keeler es tan reconocida que ha sido reproducida en la edición Marietti. El texto de la edición leonina tiene mínimas diferencias con respecto a la de Keeler[30]. Hemos también utilizado la edición de Parma y editada por Lethielleux[31]. Aunque la edición de Bazán es óptima, hemos utilizado también la edición del *De anima intellectiva* realizada por P. Mandonnet[32].

Nunca se ha dudado de la autenticidad de estas obras. Actualmente se considera cierto que el *De unitate intellectus* se escribió durante la segunda mitad de 1270, y antes de la condena episcopal. Mandonnet ha considerado que el *De anima intellectiva* era una obra anterior a esta condena, e incluso anterior al escrito de Tomás. Sin embargo, gracias a las investigaciones de van Steenberghen y de Bazán, hoy esa hipótesis se considera superada. Hay muchos elementos en esta obra que indican que Siger conocía el opúsculo de Tomás. Puede establecerse con un mínimo margen de error que el escrito de Tomás es de 1270 y el de Siger de 1273[33].

La traducción del *De unitate intellectus* la hemos hecho del latín y confrontado luego con otras traducciones. Al castellano: Tomás y Ballús[34], Quiles[35], y

---

Tommaso, Santa Sabina, 1976; S. Thomæ Aquinatis, *Opuscula philosophica*, cura et studio P. Fr. Raymundi M. Spiazzi O.P., Marietti, Taurini-Romæ, 1954; S. Thomas Aquinatis, *Opuscula Omnia*, collecta cura et studio R. P. Petri Mandonnet O.P. Tomus primus: opuscula genuina philosophica, Parisiis, sumptibus P. Lethielleux, 1927, pp. 33-69.

29 Siger de Brabant, *Quæstiones in tertium De anima - De anima intellectiva - De æternitate mundi*, édition critique par Bernardo Carlos Bazán, Publications Universitaires et Béatrice-Nauwelaerts, Louvain-Paris, 1972.

30 Cf. *Préface*, edición leonina, p. 275b: "Aux total, le texte établi par Keeler est bien proche du nôtre. Si nous n'avons pas toujours suivi ses choix ou ses essais de correction, il reste que pour la prèmiere fois le texte du *De unitate intellectus* était restitué dans son integrétité, sur une large base critique".

31 Sancti Thomæ Aquinatis, *Opera omnia*, tomo XVI, Typis Petri Fiaccadori, Parmae, 1865 (pp. 208-224); Sancti Thomæ Aquinatis, *Opuscula omnia nec non opera minora*, edidit R. P. Perrier OP, tomo 1, Lethielleux, Paris, 1949.

32 P. Mandonnet, *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIIIme siècle. IIme partie: textes inédits* (pp. 143-171), Institut Supérieur de Philosophie de l'Université, Louvain, ²1908.

33 Cf. J. P. Torrell, *Initiation à saint Thomas d'Aquin*, pp. 507-508; J. A. Weisheipl, *Tomás de Aquino: vida, obras y doctrina*, pp. 320-322; F. van Steenberghen, *Maître Siger de Brabant*, p. 98; B. C. Bazán, *Introduction*, Siger de Brabant, *Quæstiones in tertium De anima - De anima intellectiva - De æternitate mundi*, pp. 74*-78*.

34 Tomás de Aquino, *Opúsculos filosóficos genuinos*, según la edición crítica del P. Mandonnet; introducción, notas y trad. Antonino Tomás y Ballús, Buenos Aires, Poblet, 1947. Reeditado en Santo Tomás, *Opúsculos filosóficos*, selección e introducción de Mauricio Beuchot, Secretaría de Educación Pública - Cien del Mundo, México, 1984.

Lobato[36]; al italiano: Lobato[37]; al francés: de Libera[38]. Nos alejamos bastante de la traducción de Tomás y Ballús, marcamos las diferencias más importantes con la de Quiles, mientras que hay menos diferencias con las de Lobato y de Libera.

El texto que presentamos aquí del *De anima intellectiva* de Siger es la segunda traducción de la que tenemos noticia, y a excepción de la cual no hay al presente otra traducción a ninguna lengua[39]. Tenemos noticia de traducciones de otras obras sigerianas: *De æternitate mundi* ha sido traducido al castellano por Rodrigues Gesualdi[40] y al inglés por Kendzierski[41], las *Quæstiones in tertium De anima* al inglés por Pasnau[42].

La división de capítulos, sus títulos y la numeración de los parágrafos de la obra de Tomás es la misma que propone Keeler y que sigue Quiles en su traducción. Los subtítulos que se encuentran entre corchetes no pertenecen al texto original, pero son buenas iluminaciones propuestas por Keeler. Mandonnet utiliza otra división de capítulos y párrafos, que es la reproducida por Tomás y Ballús. Por otra parte, hemos agregado numeración de parágrafos y subtítulos a la obra de Siger, pues nos han parecido un útil aporte para la comodidad del lector.

---

35 Tomás de Aquino OP, *Tratado de la unidad del entendimiento contra los averroístas*, bilingüe, trad. Ismael Quiles SJ, Espasa-Calpe Argentina, Buenos Aires, 1946.

36 Santo Tomás de Aquino, *Opúsculos y cuestiones selectas I, De la unidad del entendimiento*, bilingüe, trad. Abelardo Lobato OP, BAC, Madrid, 2001.

37 Tomasso d'Aquino, *Opusculi filosofici. L'ente e l'essenza - L'unità dell'intelletto - Le sostanze separate*, traduzione Abelardo Lobato OP, Città Nuova, Roma, 2001.

38 Thomas d'Aquin, *L'unité de l'intellect contre les averroïstes. Suivi de textes contre Averroès antérieurs á 1270*, texte latin, traduction, introduction, bibliographie, chronologie, notes et index par Alain de Libera, GF-Flammarion, Paris, 1994.

39 Cuando afirmamos que no conocemos otra traducción nos referimos a la obra completa, pues hay una traducción parcial al ruso, que abarca la primera mitad de la obra. Aunque menor en extensión, también hay una traducción parcial al francés hecha por Alain de Libera en las notas al texto de Tomás a su cargo. La traducción mencionada corresponde a W. U. Klünker y B. Sandkühler, *Menschliche Seele und kosmischer Geist: Siger von Brabant in der Auseinandersetzung mit Thomas von Aquin*, Verlag Freies Geistesleben, Stutgart, 1988.

40 Siger de Brabante - Boecio de Dacia - Jacobo de Pistoia, *Tres tratados 'averroístas' (Tratado acerca de la eternidad del mundo - Acerca del supremo bien o de la vida del filósofo - Cuestión disputada acerca de la felicidad)*, bilingüe, trad. y notas de Carlos Rodrigues Gesualdi y Antonio D. Tursi, Facultad de Filosofía y Letras de la UBA, Buenos Aires, 2001.

41 St. Thomas, Siger de Brabant, St. Bonaventure, *On the Eternity of the World*, trad. Cyril Vollert S.J., Lottie Kendzierski and Paul Byrne, Marquette University Press, Milwaukee.

42 Publicado en internet: http://spot.colorado.edu/~pasnau/research/.

Los paréntesis que figuran en la obra de Tomás son transcripción del texto original. Nuestros agregados, en ambas obras, se encuentran identificados por el uso de corchetes.

Una palabra clave en estas obras es *intellectus*, que si bien consideramos que tiene como equivalentes castellanos tanto *intelecto* como *entendimiento*, hemos preferido la primera por tradición filosófica y porque es más similar al término latino tanto fonética como semánticamente. El término *phantasmata* muchas veces se ha traducido por *fantasmas*, sin embargo hemos preferido *imágenes sensibles*, por ser aquél una expresión un tanto anacrónica y ésta lo suficientemente clara como para no perder rigor técnico. La palabra *ratio* ha sido traducida casi siempre como *razón*, pero entendemos que cuando se trata de aquello según lo cual algo es definido, el término más apropiado es *noción*. En los casos en que *ratio* ha sido traducido como *noción* se ha indicado el original en nota al pie. Salvadas estas excepciones, siempre se ha respetado la expresión latina con su equivalente castellano más similar. Esto se puede apreciar en las distintas formas de llamar al intelecto agente: *agens*, *activum*, *factivum*, traducidas como *agente*, *activo* y *factivo*.

Los fragmentos aristotélicos presentes en el texto de Tomás fueron traducidos del latín según la cita de Tomás y luego confrontados con la edición de Bekker. Sólo en los casos en los que hay alguna diferencia hemos respetado el latín pero señalándolo en nota al pie.

Agradecemos en primer término a la línea especial *Pensamiento clásico español, su inspiración medieval y su proyección en la filosofía contemporánea*, del Departamento de Filosofía de la Universidad de Navarra, en la persona de su director, el Prof. Dr. Juan Cruz Cruz, por habernos brindado la oportunidad de colaborar con este proyecto y por su estímulo para llevar adelante esta investigación, en la cual llevamos trabajando algunos años bajo su dirección.

Nuestro reconocimiento también a la Dra. Olga Larre (CONICET/Pontificia Universidad Católica Argentina), quien generosamente brindó largas horas dedicadas a las lecturas y sucesivas correcciones. Sin su ayuda y consejo esta obra se hubiera visto severamente empobrecida. No podemos dejar de mencionar al Dr. Christián Carlos Carman (CONICET/Universidad Nacional de Quilmes, Argentina), quien comenzó con nosotros estas traducciones y ha sido responsable de los primeros bocetos; le debemos el entusiasmo y la dedicación que dio inicio a esta labor. Agradecemos también al Dr. Raúl Lavalle (Pontificia Universidad Católica Argentina) por su disposición ante las consultas frente a dificultades de los textos latinos.

Tanto la vitalidad intelectual de Tomás y Siger como la confrontación de sus ideas en un momento de gran turbulencia merecen un espacio para comprender

la historia de la filosofía medieval. Por ello esperamos que este volumen de la *Colección de Pensamiento Medieval y Renacentista* sea un aporte para la comprensión de la época, haciendo ver estos aspectos y presentando unidas por primera vez dos obras antagónicas, reconstruyendo el diálogo entre estos dos grandes autores en torno a un problema filosófico medular del siglo XIII. Consideramos que una atenta lectura de estos textos podrá mostrar que esta época de conflictos distaba mucho de ser una edad oscura.

BIBLIOGRAFÍA

1. Obras de Tomás de Aquino

Tomás de Aquino, *Tractatus de Unitate Intellectus contra Averroistas*, Editio Critica Leo W. Keeler S.I., Pontifica Universitas Gregoriana Textus et Documenta, Series Philosophica, 12, Romæ, 1946.

Sancti Thomæ de Aquino, *Opera Omnia, De unitate intellectus*, iussu Leonis XIII P.M. edita, tomus XLIII, cura et studio Fratrum Prædicatorum, Editori di San Tommaso, Santa Sabina, 1976.

Sancti Thomæ Aquinatis, *Opera omnia*, tomo XVI, Typis Petri Fiaccadori, Parmae, 1865.

Sancti Thomæ Aquinatis, *Opuscula omnia nec non opera minora*, edidit R. P. Perrier OP, tomo 1, Lethielleux, Paris, 1949.

Sancti Thomæ Aquinatis, *Opuscula philosophica*, cura et studio P. Fr. Raymundi M. Spiazzi O.P., Marietti, Taurini-Romæ, 1954.

Sancti Thomas Aquinatis, *Opuscula Omnia*, collecta cura et studio R. P. Petri Mandonnet O.P. Tomus primus: opuscula genuina philosophica, Parisiis, sumptibus P. Lethielleux, 1927.

Tomás de Aquino O.P., *Tratado de la unidad del entendimiento contra los averroístas*, bilingüe, trad. Ismael Quiles S.J., Espasa-Calpe Argentina, Buenos Aires, 1946.

Santo Tomás de Aquino, *Opúsculos filosóficos genuinos*, según la edición crítica del P. Mandonnet; introducción, notas y trad. Antonino Tomás y Ballús, Buenos Aires, Poblet, 1947. Reeditado en Santo Tomás, *Opúsculos filosóficos*, selección e introducción de Mauricio Beuchot, Secretaría de Educación Pública – Cien del Mundo, México, 1984.

Santo Tomás de Aquino, *Opúsculos y cuestiones selectas I, De la unidad del entendimiento*, bilingüe, trad. Abelardo Lobato O.P., BAC, Madrid, 2001.

Tomasso d'Aquino, *Opusculi filosofici. L'ente e l'essenza – L'unità dell'intelletto – Le sostanze separate*, traduzione Abelardo Lobato O.P., Città Nuova, Roma, 2001.

Thomas d'Aquin, *L'unité de l'intellect contre les averroïstes. Suivi de textes contre Averroès antérieurs á 1270*, texte latin, traduction, introduction, bi-

bliographie, chronologie, notes et index par Alain de Libera, GF-Flammarion, Paris, 1994.

Tomás de Aquino O.P., *Thomæ Aquinatis opera omnia cum hypertextibus*, CD-Rom, Roberto Busa S.J., Gallarate, Aloisianum, 1997 [Milano-Editel].

Sancti Thomæ de Aquino, *Opera Omnia, De æternitate mundi*, iussu Leonis XIII P.M. edita, tomus XLIII, cura et studio Fratrum Prædicatorum, Editori di San Tommaso, Santa Sabina, 1976.

Sancti Thomæ de Aquino, *Opera Omnia, Summa contra gentiles cum commentariis Ferrariensis*, iussu edita Leonis XIII P.M., tomus XIII-XV, cura et studio Fratrum Prædicatorum, Commissio leonina, Roma, 1918, 1926 y 1930.

Tomás de Aquino O.P., *Suma contra los Gentiles*, trad. Carlos Ignacio González S.J., Porrúa, México, 1991.

Sancti Thomæ Aquinatis, *Opera Omnia, Summa theologiæ*, iussu Leonis XIII P.M. edita, tomus IV-XII, cura et studio Fratrum eiusdem ordinis, Typographia Polyglotta, S.C. de propaganda fide, 1888-1906.

Tomás de Aquino O.P., *Suma teológica*, bilingüe, BAC, Madrid, 1964.

Sancti Thomæ de Aquino, *Opera Omnia, Sententia libri De anima*, iussu Leonis XIII P.M. edita, tomus XLV, cura et studio Fratrum Prædicatorum, Commissio leonina et Vrin, Roma-Paris, 1984.

Tomás de Aquino O.P., *Comentario al 'Libro del Alma' de Aristóteles*, bilingüe, trad. María Donadío Maggi de Gandolfi, Arché, Buenos Aires, 1979.

Sancti Thomæ de Aquino, *Opera Omnia, Quæstiones disputatæ de anima*, iussu Leonis XIII P.M. edita, tomus XXIV[1], cura et studio Fratrum Prædicatorum, Commissio leonina, Roma, 1996.

Sancti Thomæ de Aquino, *Opera Omnia, Quæstio disputata de spiritualibus creaturis*, iussu Leonis XIII P.M. edita, tomus XXIV[2], cura et studio Fratrum Prædicatorum, Commissio leonina, Roma, 2000.

Tomás de Aquino, *Cuestiones disputadas sobre el alma*, trad. Ezequiel Téllez Maqueo, Eunsa, Pamplona, [2]1999.

2. Obras de Siger de Brabante

Siger de Brabant, *Quæstiones in tertium De anima – De anima intellectiva – De æternitate mundi*, édition critique par Bernardo Carlos Bazán, Publications Universitaires et Béatrice-Nauwelaerts, Louvain-Paris, 1972.

Siger de Brabant, *Quaestiones in Metaphysicam. Édition revue de la reportation de Münich. Texte inédit de la reportation de Vienne*, avant-propos, introduction et éd. William Dunphy, Institut Supérieur de Philosophie, Louvain-la-Neuve, 1981.

Mandonnet, Pierre (ed.), *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIIIme siècle. IIme partie: textes inédits*, Institut Supérieur de Philosophie de l'Université, Louvain, ²1908.

Zimmermann, A. (ed.), *Siger de Brabant. Écrits de logique, de morale et de physique*, Publications Universitaires et Béatrice-Nauwelaerts, Louvain-Paris, 1974.

Siger de Brabant, *Quaestiones in metaphysicam*, Édition revue de la reportation de Munich, Texte inédit de la reportation de Vienne, Institut Supérieur de Philosophie, Louvain-la-Neuve, 1981

Siger de Brabante – Boecio de Dacia – Jacobo de Pistoia, *Tres tratados 'averroístas' (Tratado acerca de la eternidad del mundo – Acerca del supremo bien o de la vida del filósofo – Cuestión disputada acerca de la felicidad)*, bilingüe, trad. y notas de Carlos Rodrigues Gesualdi y Antonio D. Tursi, Facultad de Filosofía y Letras de la UBA, Buenos Aires, 2001.

W. U. Klünker y B. Sandkühler: *Menschliche Seele und Kosmischer Geist: Siger von Brabant in der Auseinandersetzung mit Thomas Aquinas*, Verlag Freies Geistesleben, Stutgart, 1988.

3. Otras fuentes

Alberti Magni, *De unitate intellectus*, en Operum omnium, Alfonsus Hufnagel edidit, vol. XVII, pars 1, Monasterii Westfalorum in ædibus Aschendorff, 1974.

Algazel, *Maqãsid Al-Falãsifa* o *Intenciones de los filósofos*, trad. prólogo y notas Manuel Alonso Alonso SJ, Juan Flors, Barcelona, 1963.

Aristotelis Opera, edición de I. Bekker, 5 vol., Academia de Ciencias de Berlín, Berolini, 1831-1870. Reedición en 1874-1879, reimpresa en 1968.

Aristotle, *On the soul, Parva naturalia, On breath*, Greek with an English translation by W. S. Hett, Harvard University Press, Cambridge-London, 2000.

Aristóteles, *Metafísica*, trad. Tomás Calvo Martínez, Gredos, Madrid, 2000.

Aristotle, *Generation of animals*, Greek with an English translation by A. L. Pack, Harvard University Press and William Heinemann LTD, Cambridge-London, 1963.

Averroes, *La psicología de Averroes. Comentario al libro sobre el alma de Aristóteles*, trad. Salvador Gómez Nogales, UNED, Madrid, 1987.

Averrois cordubensis, *Commentarium magmun in Aristotelis De anima libros*, Recensvit F. Stuart Crawford, The medieval academy of America, Cambridge, 1953.

Iohannes de Ianduno, *In De anima*, Venetiis, 1587; reimp. Minerva, Frankfurt am Main, 1966.

Kirk, G. S., Raven, J. E., Schofield, M., *Los filósofos presocráticos*, 2ª ed., Gredos, Madrid, 1999.

Themistius, *Commentaire sur le traité de l'âme d'Aristote*, trad. G. de Moerbecke, ed. crit. G. Verbeke, Publications Universitaires de Louvain, Louvain, et Éditions Béatrice-Nauwelaerts, Paris, 1957.

4. Estudios y artículos

Adamson, Peter; "Aristotelianism and the Soul in the Arabic Plotinus", *Journal of the History of Ideas*, 2001 (62.2, April), pp. 211-232.

Argerami, Omar, "El infinito actual en santo Tomás", *Sapientia*, 1971 (26), pp. 217-232.

–"El problema de la contingencia en Siger de Brabante", *Revista de Filosofía* (La Plata), 1968 (20), pp. 44-56.

–"La cuestión 'de æternitate mundi': Posiciones doctrinales", *Sapientia*, 1972 (107), pp. 313-334; 1973 (108), pp. 99-124; 1973 (109), pp. 179-208.

Bazán, Bernardo Carlos, "Intellectum speculativum: Averroes, Thomas Aquinas and Siger of Brabant on the Intelligible Object", *Journal of the History of Philosophy*, 1981 (19. 4, October), pp. 425-446.

–"La unión entre el intelecto separado y los individuos, según Siger de Brabant", *Patristica et Medievalia*, 1975 (1), pp. 5-35.

–"La eternidad y la contingencia en Sigerio de Brabante", *Philosophia* (Mendoza), 1973 (39), pp. 63-84.

–*La noétique de Siger de Brabant (Diss.)*, Louvain, 1971.

–"Le commentaire de s. Thomas d'Aquin sur le traité De l'anima", *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 1985 (69), pp. 521-547.

–"Le dialogue philosophique entre Siger de Brabant et Thomas d'Aquin: A propos d'un ouvrage recent de E. H. Wéber O.P.", *Revue Philosophique de Louvain*, 1974 (72), pp. 53-155.

–"Quæstiones disputatæ de anima: Préface", *S. Thomæ de Aquino Opera omnia* iussu Leonis XIII P. M. edita, vol. 24/1, Commissio Leonina-Éditions du Cerf, Roma-Paris, 1996, pp. 1-102.

Calma, Dragos, "Siger de Brabant et Thomas d'Aquin: note sur l'histoire d'un *plagiat*", *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie,* 2003 (50), pp. 118-135.

Cruz Hernández, Miguel, *Historia del pensamiento en el mundo islámico. 2. Desde el Islam andalusí hasta el socialismo árabe*, Tomo II de 2, Alianza, Madrid, 1981.

Chenú, Marie-Dominique, *Introduction a l'étude de Saint Thomas d'Aquin, Institut d'études médiévales*, Paris, 1954.

Chesterton, Gilbert Keith, *Saint Thomas Aquinas. The dumb ox*, Doubleday, New York, s/f.

Chossat, Marcel, "Saint Thomas d'Aquin et Siger de Brabant", *Revue de philosophie*, 1914 (24), pp. 553-575; 1914 (25), pp. 129-177.

da Palma Campania O.F.M., Giambattista, "L'eternità dell'intelletto in Aristotele secondo Sigeri di Brabante", *Collectanea Franciscana*, 1955 (25).

Derisi, Octavio Nicolás, *La doctrina de la inteligencia de Aristóteles a Santo Tomás*, Cursos de cultura católica, Buenos Aires, 1945.

Duin, J. J., *La doctrine de la Providence dans les écrits de Siger de Brabant*, Institut supérieur de philosophie, Louvain, 1954.

Elders SVD, Leo J., "Averroes et Saint Thomas D'Aquin", *Doctor communis*, 1992 (1, año XLV: enero-abril), pp. 46-56.

Forest, A., de Gandillac, M. y Steenberghen, Fernand van, *Historia de la Iglesia*, Volumen XIV, Edicep, Valencia, 1974.

Gauthier O.P., René Antoine, "Notes sur Siger de Brabant. I. Siger en 1265", *Revue des Sciences philosophiques et theólogiques*, 1983 (tomo 67, avril).

–"Quelques questions à propos du commentaire de S. Thomas sur le De Anima", *Angelicum* (Roma), 1974 (51. 3).

Gilson, Étienne, *La filosofía en la edad media*, trad. Arsenio Palacios y Salvador Caballero, Gredos, Madrid, ²1995.

–"Les philosophantes", *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, 1952, pp. 135-140.

–*Elementos de Filosofía Cristiana*, Rialp, Madrid, 1969.

Kainz, Howard P., "The multiplicity and individuality of intellects: a re-examination of St. Thomas' reaction to Averroes", *Divus Thomas* (Fribourg), 1971 (74), pp. 155-179.

Lefèvre, Charles, "Siger de Brabant a-t-il influence saint Thomas? Propos sur la cohérence de l'anthropologie thomiste", *Mélanges de science religieuse*, 1974 (3-4), pp. 203-215.

Mandonnet, Pierre, *Des écrits authéntiques de Saint Thomas d`Aquin*, Imprimerie Saint Paul, Fribourg, 1910.

–*Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIIIe siecle*, Publications universitaires de l'université de Louvain, Collection Les Philosophes Belges, t. VI-VII, Louvain, 1911-1908. La primera edición de esta obra (Fribourg, 1899) es más breve e incluye menos fragmentos de Siger.

Marlasca López, Antonio, "De nuevo, Tomás de Aquino y Siger de Brabante", *Estudios Filosóficos*, 1974 (63-64, vol. 23, mayo-diciembre), Valladolid. Este escrito fue publicado dos años después sin ningún cambio en *Atti del Congresso internazionale Tommaso d'Aquino nel suo VII centenario*, Domenicane, Napoli, 1976.

Muller O.S.B., Jean-P., "Philosophie et foi chez Siger de Brabant. La theorie de la double verité", *Miscellanea philosophica R. P. 9.* Josepho Gredt O. S. B. completis LXXV annis oblata, Studa Anselmiana, 7-8, Roma, 1938, pp. 35-50.

Pattin O.M.I., Adriaan, "Notes concernant quelques écrits attribués à Siger de Brabant", *Bulletin de Philosophie médiévale*, 1987 (29), Louvain, pp. 173-177.

Pérez Constanzó, Ignacio, "La función de la filosofía y la doble verdad en Siger de Brabante", *Cuadernillos de la XXIX Semana Tomista*, Buenos Aires, 2004.

Piché, David, *La condamnation parisienne de 1277*, Vrin, Paris, 1999.

Putallaz, François-Xavier – Imbach, Ruedi , *Profession: philosophe. Siger de Brabant*, Éditions du Cerf, Paris, 1997.

Ramón Guerrero, Rafael, *Filosofías árabe y judía*, Síntesis, Madrid, 2001.

Renan, Ernesto, *Averroes y el averroísmo*, Lautaro, Buenos Aires, 1946.

Robles, Laureano, "Un opúsculo ignorado de Tomás de Aquino: El 'De mixtione elementorum", *Estudios Filosóficos* (Valladolid), 1974 (63-64, vol. 23, mayo-diciembre).

Sajó, Géza, "Boèce de Dacie et les commentaires anonymes inédites de Munich sur la Physique et sur la Génération attribués à Siger de Brabant", *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, 1958 (25), pp. 21-58.

Sánchez O.P., Marcelino, "La distinción entre el entendimiento agente y el posible según Santo Tomás", *La Ciencia Tomista* (Madrid), 1929 (39), pp. 207-214.

Torrell O.P., Jean-Pierre, *Initiation à saint Thomas d'Aquin*, Éditions du Cerf et Éditions Universitaires de Fribourg, Fribourg, 1993.

Vacant, A. / Mangenot, W. / Amann, É., *Dictionnaire de Théologie Catholique*, Librairie Letouzey et Ané, Paris, 1946.

Steenberghen, Fernand van, *Maître Siger de Brabant*, Publications universitaires de l'université de Louvain et Université París VI, Collection Les Philosophes Belges, t. XII, Louvain-Paris, 1977.

Voegelin, Eric, "Siger de Brabant", *Philosophy and Phenomenological Research*, 1944 (4, vol. 4, June), pp. 507-526.

Weisheipl O.P., James A., Tomás *de Aquino: vida, obras y doctrina*, Eunsa, Pamplona, 1994.

Yabri, Mohamed Ábed, *El legado filosófico árabe. Alfarabi, Avicena, Avempace, Averroes, Abenjaldún: Lecturas contemporáneas*, trad. Manuel C. Feria García, Trotta, Madrid, 2001.

ABREVIATURAS

Obras	*Abreviaturas*

ESCRITOS DE ARISTÓTELES

Analytica posteriora	*Anal. Post.*
De anima	*De anima*
De cælo	*De cælo*
De generatione animalium	*De Gen. An.*
Ethica	*Eth.*
Metaphysica	*Met.*
Peri hermeneias	*Peri Her.*
Physica	*Phys.*
Politica	*Pol.*
Predicamenta	*Pred.*
Rethorica	*Reth.*

ESCRITOS DE TOMÁS DE AQUINO

Compendium theologiæ	*Comp. Th.*
Contra doctrinam retrahentium a religionem	*Contra doc.*
Contra errores græcorum	*Err. Græ.*
De æternitate mundi	*De Æt. Mun.*
De substantiis separatis	*De Subs. Sep.*
De principiis naturæ	*De Princ. Nat.*
De unitate intellectus contra Averroistas	*De unitate intellectus*
Quæstio Disputata De anima	*De An.*
Quæstio Disputata De spiritualibus creaturis	*De Spirit. Creat.*
Quæstiones Disputatæ De malo	*De Malo*
Quæstiones Disputatæ De potentia	*De Pot.*
Quæstiones Disputatæ De veritate	*De Ver.*
Quæstiones Quodlibetum VII-XI	*Quodl.*
Scriptum super libros Sententiarum	*In Sent.*
Sententia libri De anima	*In De An.*
Sententia super Physicam	*In Phys.*
Summa contra gentiles	*C.G.*
Summa theologiæ	*S.Th.*

ESCRITOS DE SIGER DE BRABANTE

De æternitate mundi	*De Æt. Mun.*
De anima intellectiva	*De anima intellectiva*
Physica	*Phys.*
Quæstiones in Metaphysica	*Q. in Met.*
Quæstiones in tertium De anima	*Q. in III De An.*

TOMÁS DE AQUINO

SOBRE LA UNIDAD DEL INTELECTO CONTRA LOS AVERROÍSTAS

[§1-§2: Proemio]

§1. Así como todos los hombres naturalmente desean conocer la verdad[1], hay también en ellos un deseo natural de evitar los errores y de refutarlos cuando es posible. El más grave de los errores es acerca del intelecto, ya que por él somos aptos para conocer la verdad, evitando los errores. Desde hace un tiempo se ha desarrollado en muchos un error acerca del intelecto, que tiene su origen en lo que ha afirmado Averroes. En efecto, él sostuvo que el intelecto, que Aristóteles llamó posible y que él impropiamente denominó material, es cierta sustancia separada del cuerpo según el ser, y que de ningún modo[2] se une a éste como forma. Afirma además que este intelecto posible es uno para todos los hombres.

Ya hemos escrito muchas veces contra ellos[3]; pero puesto que la imprudencia de los que yerran no cesa de oponerse a la verdad, nuestro propósito es volver a escribir algunas cosas para que este error sea refutado de forma manifiesta.

§2. No es necesario que ahora mostremos que la posición anterior es errónea, ya que repugna a la verdad de la fe cristiana, pues eso se muestra con suficiente evidencia a cualquiera. Porque sustraída a los hombres la diversidad del intelecto, único, incorruptible e inmortal entre las partes del alma, se sigue que después de la muerte nada de las almas de los hombres permanece a no ser la única sustancia del intelecto. De este modo desaparece la retribución de los premios y castigos, y su diversidad. Nos proponemos mostrar que la posición precedente no es menos opuesta a los principios de la filosofía que a las enseñanzas de la fe. Como se dice que sobre esta materia las palabras de los latinos poco valen, comenzaremos con Aristóteles. En efecto, ellos[4] se consideran seguidores de las palabras de los peripatéticos aunque nunca consultaron sus libros sobre esta materia, excepto los de Aristóteles, quien fue el fundador de la escuela peripa-

---

1 Cf. Aristóteles, *Met.* 980a21.

2 En el aparato crítico de Keeler se presenta una variante de algunos manuscritos. Una de estas opciones implica que la traducción sería: *el intelecto se une al cuerpo como forma*. Hemos optado por la otra opción, que es la que Keeler prefiere, y siguiendo la clarificación propuesta por la edición Leonina, que presenta los textos de Averroes que avalan esta opción.

3 Algunos lugares donde Tomás de Aquino, trató este tema: *In II Sent.* d17, q2, a1; *C.G.* II, c56, y ss.; *S.Th.* I, q76, aa1 y 2; *De An.* aa2 y 3; *In De An.* III lect7 y 8; *De Subs. Sep.* cc2, 9.

4 Este "ellos" no parece estar haciendo referencia a quienes cometieron este error en el pasado, sino a interlocutores contemporáneos. Tradicionalmente se ha visto que estos eran los averroístas latinos, entre los que se ha considerado a Siger de Brabante y a Boecio de Dacia. Gracias a los estudios que se vienen desarrollando cada vez se ve más difícil atribuir estas afirmaciones a estos personajes. En todo caso, sean Siger y Boecio o no, se dirige a algunos contemporáneos.

tética. Mostraremos primero que tanto las palabras como el pensamiento de Aristóteles se oponen absolutamente a dicha posición.

Capítulo I: Sobre la doctrina de Aristóteles acerca de la unidad del intelecto posible

[§3-§4: La definición de alma de Aristóteles compete también al alma intelectiva]

§3. Así pues, debe ser considerada la primera definición del alma, que Aristóteles enuncia en el libro II *Acerca del alma*, al afirmar que "el alma es el acto primero de un cuerpo físico orgánico"[5]. Y para que nadie diga que esta definición no compete a toda alma, basándose en lo que Aristóteles anteriormente afirmara de modo condicional[6]; "si conviene decir algo común de toda alma"[7], e interpretándolo como que no puede decirse nada común, deben ser consideradas sus palabras siguientes. Pues dice: "se ha dicho lo que es el alma universalmente: una sustancia que es en el sentido de forma, es decir la quididad de este cuerpo"[8], es decir la forma sustancial de un cuerpo físico orgánico.

---

5 Aristóteles, *De anima,* 412b5. Aristóteles en *De anima* da dos definiciones del alma. La primera, en 412a19-20, dice que es "la esencia (o forma) del cuerpo natural que tiene la vida en potencia". En 412a27-28 aparece la segunda definición: "el acto primero (o entelequia primera) de un cuerpo natural que tiene la vida en potencia". Esta segunda definición es formulada unas líneas más abajo, en 412b5, con una pequeña diferencia. Aquí Tomás en realidad se refiere a esta segunda formulación de la segunda definición a la que por motivos desconocidos llama 'primera', tal vez por apresuramiento en la escritura.

6 Esto es lo que hace Averroes. Cf. *Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros*, Recensvit F. Stuart Crawford, The Medieval Academy of America, Cambridge, Massachusetts, 1953, p. 138, lin10-25.

7 Aristóteles, *De anima,* 412b4.

8 Aristóteles, *De anima,* 412b10-11. Una traducción literal de esta cita sería: "es una sustancia que existe según la razón, pero esto es aquello que era el ser de su cuerpo". Su oscuridad nos obliga a expresarlo de otro modo. El *quod quid erat esse* (aquello que era el ser), es la traducción que se usaba en ese entonces por el τὸ τί ἦν εἶναι de Aristóteles, y que optamos por traducir como forma. Aristóteles en *Met.* 1032b1 afirmó: "llamo forma a la esencia de cada cosa y a la sustancia primera".

§4. Para que no se diga que se excluye de esta universalidad a la parte[9] intelectiva, se elimina esta [posibilidad] por lo que se dice después: "es indudable que el alma, o ciertas partes de ella si es naturalmente divisible, no es separable del cuerpo; pues el acto de cualquiera de las partes es propio de ellas. Por cierto, respecto a algunas [partes] nada prohibe [que sean separables], ya que no son actos de ningún cuerpo"[10]. Lo que no se entiende sino refiriéndose a lo que corresponde a la parte intelectiva, es decir al intelecto y la voluntad. Lo que claramente se muestra de aquella alma –que Aristóteles antes había definido universalmente diciendo que era acto del cuerpo– y de cuyas partes algunas son acto de ciertas partes del cuerpo; sin embargo otras no son acto de ninguna [parte] del cuerpo[11]. Pues una cosa es que el alma sea acto del cuerpo y otra que una parte suya sea acto del cuerpo, como luego será mostrado. Es más, en este mismo capítulo Aristóteles muestra que el alma es acto del cuerpo, por lo cual algunas partes suyas son actos del cuerpo, cuando dice: "es preciso considerar acerca de las partes lo que antes se ha dicho"[12], es decir lo que se ha dicho del todo.

[§5-§11: Además, el alma se dice de aquello por lo que primero vivimos y entendemos]

§5. Sin embargo, por lo siguiente resulta todavía más evidente que bajo esta definición general también se incluye el intelecto (por las cosas que se siguen). Ha probado suficientemente que el alma es forma del cuerpo[13], ya que una vez separada aquélla, éste deja de ser viviente en acto. Sin embargo, algo puede decirse 'en acto tal' en presencia de algo que puede ser no sólo la forma sino también el motor, como el combustible se quema en acto en presencia del fuego; y cualquier móvil en presencia del motor se mueve en acto. Alguno puede llegar a dudar si el cuerpo vive en acto en presencia del alma, tal como el

---

9 El Aquinate sigue a Aristóteles en lo principal de su concepción del alma, y lo sigue en que el alma no tiene partes, como sí las tienen los entes materiales. El mismo Aristóteles había ya seguido esta expresión platónica de "partes del alma" para designar a sus facultades o potencias. A lo largo de la obra puede verse que no se trata de partes materiales, según la concepción aristotélica de alma.

10 Aristóteles, *De anima,* 413a4-7.

11 Literalmente diría: "acto de ningún cuerpo" (*nullius corporis sunt actus*), pero optamos por "acto de ninguna [parte] del cuerpo" por lo que dice en la siguiente frase.

12 Aristóteles, *De anima,* 412b17.

13 Aristóteles, *De anima,* 412b18-25.

móvil es movido en acto en presencia del motor o como la materia está en acto en presencia de la forma. Y podría dudar principalmente porque Platón sostuvo que el alma no se une al cuerpo como forma, sino, más bien, como motor y rector, como se ve por Plotino y Gregorio Niseno (a quienes introduzco porque no fueron latinos sino griegos)[14]. Así pues, el Filósofo insinúa esta duda cuando añade después: "pero es poco manifiesto si el alma es un acto del cuerpo como el navegante lo es de la nave"[15].

§6. Como después de lo anterior aún permanecía esta duda, concluye: "en verdad así se determina y se describe figuradamente acerca del alma"[16], y esto porque no había mostrado todavía la verdad con evidencia. Para disipar esta duda procede luego a manifestar lo que es más cierto en sí mismo y según la noción[17]. Y lo hace a partir de esas cosas que son mucho menos evidentes en sí mismas pero más para nosotros, es decir por los efectos del alma, que son sus actos. A partir de lo cual, inmediatamente distingue las operaciones del alma, diciendo que "lo animado se distingue de lo inanimado en el vivir"[18], y que muchas son las cosas que pertenecen a la vida, a saber "el intelecto, el sentido, el movimiento y el estado según el lugar y el movimiento de nutrición y de aumento", de modo que "de cualquiera que esté en alguno de estos se dice que vive". Y luego de haber mostrado de qué modo éstas[19] se relacionan mutuamente, es decir cómo una puede existir sin la otra, concluye afirmando "que el alma es principio de todas las precedentes"[20] y que el tipo de alma "es determinado, según sus partes por el movimiento vegetativo, sensitivo e intelectivo", y que "todas se encuentran en uno y el mismo [principio]"[21] como en el hombre.

§7. Platón sostuvo que en el hombre hay diversas almas a las cuales le convienen las diversas operaciones de la vida[22]. Consecuentemente [Aristóteles] pregunta "si cualquiera de ellas es el alma por sí, o es alguna parte del alma; y si

---

14 La obra que será atribuida por Santo Tomás a Gregorio Niseno, *De natura hominis*, pertenece realmente a Nemesio de Emesa, quien de todos modos es griego. Cf. La edición crítica de G. Verbeke, Louvain, 1957.

15 Aristóteles, *De anima,* 413a8-9.

16 Aristóteles, *De anima,* 413a9-10.

17 *Ratio* en el original.

18 Aristóteles, *De anima,* 413a21-25.

19 Es decir, las operaciones del alma.

20 Aristóteles, *De anima,* 413b11-13.

21 Aristóteles, *De anima,* 413b32.

22 Cf. Platón, *Timeo,* 69c-e; Aristóteles, *De anima,* 413b.

son partes del alma o difieren sólo según la noción[23], o si también difieren en cuanto al lugar"[24], es decir en el órgano. Y agrega: "acerca de algunos [seres] esto no parece difícil pero se duda de otros"[25]. Muestra consecuentemente que esto es claro en aquellos que pertenecen al alma vegetal y al alma sensible porque ocurre que algunos animales y plantas viven una vez divididos; y todas las operaciones del alma que existen en el todo aparecen en cualquier parte. Pero muestra que hay dudas sobre algunos [seres], afirmando que "acerca del intelecto y la potencia especulativa[26] no hay nada claro aún"[27]. Lo que dice no pretende indicar que el intelecto no sea alma, como el Comentador y sus seguidores exponen desatinadamente[28], pues es claro que aquí [Aristóteles] responde acerca de algunos [seres] de los que se duda, como decía arriba. De donde se debe entender que aún no es manifiesto si el intelecto es alma o parte del alma; y suponiendo que fuera parte del alma, si está separada según el lugar o sólo según la noción.

§8. Y aunque diga que esto no es aún manifiesto, declara a continuación lo que parece a primera vista: "pero parece que el alma es de otro género"[29]. Lo que no debe entenderse, como el Comentador y sus partidarios exponen erróneamente, sosteniendo que el intelecto se dice equívocamente del alma, o que la definición anterior no es aplicable al intelecto. Al contrario, se ve de qué modo esto deba ser entendido a partir de lo que se agrega: "y sólo a éste le fue dado separarse como lo perpetuo de lo corruptible"[30]. Por lo tanto en esto consiste el otro género, porque parece que el intelecto es algo perpetuo y las otras partes del alma corruptibles. Y como parece que lo corruptible y lo perpetuo no pueden convenir en una única sustancia, parecería también que sólo al intelecto le

---

23 *Ratio* en el original.

24 Aristóteles, *De anima,* 413b13-16. Cf. Tomás de Aquino, *In De An.* III lect4.

25 Cf. Tomás de Aquino, *In De An.* II lect4, nn263, 266.

26 Traducimos la *potentia perspectiva* como *potencia especulativa* porque es la capacidad de observación y conocimiento. Hace referencia a la potencia de penetrar o examinar las cosas, virtud propia de la inteligencia cognoscitiva. Sólo en dos ocasiones llama así a esta potencia, y el resto de las veces la denomina *potentia speculativa.* La misma expresión aparece en el parágrafo §15, y también en Tomás de Aquino, *C.G.* II, c61, en *S.Th.* I, q79, a9, co. y en *In De An.* II lect4, n7. Este mismo giro utiliza Siger en *De anima intellectiva,* §95.

27 Aristóteles, *De anima,* 413b24-25.

28 El término latino *perverse* puede traducirse como *equivocadamente*, *erróneamente*, etc., como tradujimos en el parágrafo siguiente. En cualquier caso es una palabra dura para expresar un error. Ésta es una de las pocas ocasiones en las que Tomás habla en estos términos de Averroes.

29 Aristóteles, *De anima,* 413b25-26.

30 Aristóteles, *De anima,* 413b26-27.

corresponde separarse de las partes del alma, no ciertamente del cuerpo, como el Comentador expone torcidamente, sino de las otras partes del alma, para que no convengan en la única sustancia del alma.

§9. Que así deba entenderse se sigue de lo que agrega: "a partir de esto es manifiesto que las restantes partes del alma no son separables"[31], es decir de la sustancia del alma o según el lugar. Pues ésa era la cuestión tratada anteriormente, y ya ha sido probada por lo dicho. Y se ve por lo que agrega que esto no se refiere a la separabilidad del cuerpo, sino a la de las potencias entre ellas: "Manifiestamente se distinguen por su noción[32], esto es cada uno es distinto del otro. Pues el ser de la facultad sensitiva es distinto del ser de la facultad opinativa"[33]. Y así es claro que una vez determinado esto se responde a la pregunta expuesta arriba[34]. Pues antes se había preguntado si una parte del alma es separada de otra sólo por la noción o también por el lugar. Dejada de lado la pregunta acerca del intelecto, sobre lo que aquí nada determina, dice que es claro que las otras partes del alma no son separables por el lugar, sino que son distintas según la noción.

§10. Entonces, supuesto que el alma esté determinada por la facultad vegetativa, la sensitiva, la intelectiva y la del movimiento, quiere mostrar consiguientemente que con respecto a todas estas partes el alma no se une al cuerpo como el navegante a la nave, sino como forma[35]. Y así quedará determinado qué es el alma en general, lo que arriba se ha dicho sólo de modo figurado. Esto también lo prueba a partir de las operaciones del alma. Pues es evidente que aquello por lo que algo primeramente obra es forma del que obra, como cuando decimos que el alma sabe y que la ciencia sabe, pero primero la ciencia y en segundo lugar el alma, puesto que por el alma no conocemos salvo en cuanto tiene ciencia; y similarmente decimos que es sanado el cuerpo y restituida la salud, pero primero la salud. Y así es evidente que la ciencia es forma del alma, y la salud, del cuerpo.

§11. Establecido lo anterior, continúa así: "el alma es lo primero por lo que vivimos (que lo dice por el principio vegetativo), por lo que sentimos (según el sensitivo) y nos movemos (según el movimiento) y entendemos (según el inte-

---

31 Aristóteles, *De anima,* 413b27-28.

32 Ismael Quiles traduce *ratione* como *esencialmente*, que también es válido.

33 Aristóteles, *De anima,* 413b29-30. Cf. Tomás de Aquino, *In De An.* II lect4, n269.

34 Cf. §7.

35 Cf. Tomás de Aquino, *In De An.* II lect4, n271.

lectivo)"[36]. Y termina: "por lo que será seguramente cierta noción[37] y especie, pero no como materia y como sujeto". Concluye por lo tanto que es evidente que lo que arriba dijera, que el alma es acto de un cuerpo físico, se refiere no sólo al [principio] vegetativo, al sensitivo y al del movimiento, sino también al intelectivo. Pues fue doctrina de Aristóteles que aquello mediante lo cual entendemos es la forma de un cuerpo físico. Para que nadie diga que aquello mediante lo cual entendemos no se refiere aquí al intelecto posible sino a alguna otra cosa, ello queda manifiestamente excluido por lo que Aristóteles dice en el libro III *Acerca del alma*, al hablar sobre el intelecto posible: "llamo, pues, intelecto a aquello mediante lo cual el alma opina y entiende"[38].

[§12-§16: Aristóteles afirmó que el intelecto es una potencia del alma que es forma del cuerpo. Las palabras en el principio del libro III 'Acerca del alma']

§12. Pero antes de dirigirnos a las palabras de Aristóteles del libro III *Acerca del alma*, detengámonos todavía extensamente en las del libro II para que aparezca cuál fue su opinión sobre el alma a partir de la comparación de sus palabras. Pues habiendo definido el alma en general, comienza a distinguir sus potencias y dice que "las potencias del alma son la vegetativa, la sensitiva, la apetitiva, la del movimiento según el lugar, y la intelectiva"[39]. Y se ve que la [potencia] intelectiva es el intelecto al explicar la división por lo que agrega después: "pero en otros existe la [potencia] intelectiva y el intelecto, como en el hombre"[40]. Sostiene, entonces, que el intelecto es potencia del alma, que es acto del cuerpo.

§13. Y que al intelecto lo considere potencia del alma, y además que la definición de alma antes dada sea común a todas las partes antes mencionadas, se muestra por la conclusión: "por lo tanto es evidente de este modo que la noción de alma como la de figura son una: pues así como no hay otra figura [en su género] fuera del triángulo y aquellas figuras que le son consiguientes[41], tampoco

---

36 Aristóteles, *De anima,* 414a12-14.

37 *Ratio* en el original.

38 Aristóteles, *De anima,* 429a23. Cf. Tomás de Aquino, *In De An.* III lect7.

39 Aristóteles, *De anima,* 414a31-32. Cf. Tomás de Aquino, *In De An.* III lect5.

40 Aristóteles, *De anima,* 414b18.

41 Es decir el cuadrado, el pentágono, el hexágono, etc.

hay alma fuera de lo que se ha dicho"[42]. No debe buscarse otra alma además de las mencionadas, para las cuales es común la definición de alma expuesta. Luego Aristóteles ya no menciona al intelecto en el libro II, excepto cuando agrega que "por último en muy pocos (dice que se da) el raciocinio y el intelecto"[43], porque es lo que en menos seres se encuentra, como se verá por lo que sigue.

§14. Dado que hay una gran diferencia en cuanto al modo de obrar del intelecto y la imaginación, agrega que "acerca del intelecto especulativo hay otra razón"[44] y reserva esto para tratarlo en el libro III. Y para que nadie siga el error de Averroes al decir que Aristóteles afirma que "acerca del intelecto especulativo hay otra razón" porque el intelecto no es el alma ni parte del alma, esto mismo excluye Aristóteles en el principio del libro III, donde resume lo tratado sobre el intelecto. Pues dice: "acerca de la parte del alma por la cual ella conoce y sabe"[45]. Y nadie debe afirmar que esto se dice sólo en cuanto el intelecto posible se divide del agente, como algunos sueñan. Pues esto ha sido dicho antes de que Aristóteles pruebe que existan el intelecto posible y agente. Por ello aquí el intelecto se dice como la parte en lugar del todo en cuanto contiene tanto al agente como al posible, como antes en el libro II claramente distinguió el intelecto de otras partes del alma, según ya se ha dicho.

§15. Debe pues ser considerado el maravilloso esmero y orden con el que procede Aristóteles. Pues en el libro III comienza a tratar acerca del intelecto a partir de aquellas cosas que en el segundo dejara inconclusas. Lo que había dejado indeterminado acerca del intelecto eran dos cosas. En primer lugar si el intelecto se separa de otras partes del alma sólo según la noción[46] o también en cuanto al lugar. Esto lo dejó indeterminado cuando dijo: "acerca del intelecto y de la potencia especulativa no hay nada evidente"[47]. Y resume primero esta cuestión cuando dice: "ya ocurra que sea separado (es decir separado de las otras partes del alma), ya que no sea separado según la magnitud, sino según la

[42] Aristóteles, *De anima,* 414b20-22. Cf. Tomás de Aquino, *In De An.* II lect5, n295.

[43] Aristóteles, *De anima,* 415a7-8. Cf. Tomás de Aquino, *In De An.* III lect6.

[44] Aristóteles, *De anima,* 415a11-12.

[45] Aristóteles, *De anima,* 429a10-11. Cf. Tomás de Aquino, *In De An.* III lect7.

[46] *Ratio* en el original.

[47] Aristóteles, *De anima,* 413b24-25.

noción"[48]. Pues aquí llama separable según la magnitud lo que arriba señalara como separable según el lugar[49].

§16. En segundo lugar había dejado indeterminada la diferencia entre el intelecto y las otras partes del alma, al afirmar luego que "acerca del intelecto especulativo hay otra razón"[50]. Y seguidamente investiga esto, cuando dice: "debe ser considerada qué diferencia tiene"[51]. Pero le intenta asignar una diferencia tal que pueda ser compatible con lo ya dicho, es decir que el alma sea separable de las otras partes [del alma] según la magnitud o según el lugar; o que no ocurra así. Su mismo modo de hablar lo muestra suficientemente. Dice que se debe considerar qué diferencia hay en el intelecto respecto de las otras partes del alma, ya sea separable de ellas según la magnitud o el lugar, en cuanto al sujeto, o bien no lo sea, sino sólo en cuanto a la noción[52]. Por lo cual es manifiesto que no intenta mostrar que esta diferencia consiste en que sea una sustancia separada del cuerpo según el ser (pues no puede ser salvado con las dos premisas anteriores). Intenta más bien asignar una diferencia en cuanto al modo de obrar, por lo que agrega "y cuál sea el modo del mismo entender"[53]. Por ello podemos deducir con evidencia a partir de las palabras de Aristóteles, y hasta aquí, que sostuvo que el intelecto es una parte del alma, que a su vez es acto de un cuerpo físico.

[§17-§26: El intelecto es comparado con el sentido. Empédocles y Anaxágoras]

§17. Basándose en algunas palabras posteriores, los averroístas quieren interpretar que Aristóteles consideró que el intelecto no fuera el alma, que es acto del cuerpo, ni parte de ella. Por esto hay que considerar aún con más atención las palabras que siguen. Inmediatamente después de la cuestión suscitada acerca de la diferencia del intelecto y los sentidos, investiga en qué es similar el intelecto al sentido y en qué difieren[54]. Pues antes había determinado dos cosas sobre el sentido: que el sentido está en potencia respecto de las cosas sensibles y

---

48 En el original figura *ratio*. Aristóteles, *De anima*, 429a11-12. Cf. Tomás de Aquino, *In De An*. III lect7.

49 Cf. Tomás de Aquino, §9 de esta misma obra.

50 Aristóteles, *De anima*, 415a11-12.

51 Aristóteles, *De anima*, 429a12. Tomás de Aquino, *In De An*. III lect7.

52 *Ratio* en el original.

53 Aristóteles, *De anima*, 429a13.

54 Cf. Tomás de Aquino, *In De An*. III lect7.

que el sentido padece y se corrompe por la excelencia de lo sensible. Esto es lo que Aristóteles investiga al decir: "por lo tanto si el entender es como el sentir ello consistirá o en que padecerá algo a partir de lo inteligible[55], o bien en otra cosa parecida"[56]. Esto quiere decir que el intelecto se corrompe por la excelencia de lo inteligible, como el sentido por la excelencia de lo sensible; o que el entender es algo de algún modo similar al sentir, pero no lo es en cuanto no es pasible.

§18. Después responde a esta cuestión –pero no concluye desde lo precedente sino desde lo que sigue, lo que se ve a partir de lo anterior– que a esta parte del alma "corresponde ser impasible"[57] para que no se corrompa como el sentido (sin embargo es otra cierta pasión de él, según la cual entender de modo general se dice padecer)[58]. Entonces en esto difiere del sentido. Porque es conveniente que esa parte sea "susceptible de [recibir] la especie inteligible"[59], que esté "en potencia" respecto de esa especie, y "no en acto" según su naturaleza. Consiguientemente muestra en qué conviene con el sentido, del que se dijo arriba que está en potencia respecto de las cosas sensibles y no en acto. Y a partir de esto concluye que conviene que "se considere al intelecto con respecto a los inteligibles como el principio sensitivo a las cosas sensibles"[60].

§19. [Aristóteles] introdujo esto para excluir la opinión de Empédocles[61] y de otros antiguos, que sostuvieron que quien conoce es de la naturaleza de lo conocido, pues conocemos la tierra por la tierra y el agua por el agua. Pero Aristóteles mostró antes que esto no es verdad en el sentido, porque el principio sensitivo no está en acto sino en potencia de la cosa que siente, y aquí dice lo mismo del intelecto. Pero hay una diferencia entre el sentido y el intelecto. El sentido no puede conocer todo, sino que la visión sólo [puede conocer] los colores, el oído los sonidos, y así [ocurre] con los otros sentidos; en cambio el intelecto puede conocer absolutamente todo. Los antiguos filósofos, que opinaban que quien conoce debe tener la naturaleza de lo conocido, decían que para que el

---

[55] La existencia de uno o varios inteligibles para todos los hombres es uno de los temas discutidos en esta obra. Lo inteligible debe entenderse como la especie de la cosa conocida en estado de presencia en la mente de quien la conoce.

[56] Aristóteles, *De anima,* 429a13-15.

[57] Aristóteles, *De anima,* 429a15.

[58] Cf. Tomás de Aquino, *S.Th.* I, q79, a2.

[59] Aristóteles, *De anima,* 429a15-16.

[60] Aristóteles, *De anima,* 429a16-18.

[61] Cf. Empédocles, *Fr. 109*. Cf. Aristóteles, *De anima,* 404b14-15 y *Met.* 1000b6.

alma conozca todo es necesario que esté compuesta de los principios de todas las cosas. Pero Aristóteles ciertamente ya ha probado con respecto al intelecto que no es en acto lo que conoce, por semejanza al sentido, sino sólo en potencia. Entonces concluye por el contrario que "es necesario que el intelecto sea sin mezcla puesto que conoce todas las cosas"[62]. Es decir [que no es] compuesto de todas las cosas, como proponía Empédocles.

§20. Y para esto introduce el testimonio de Anaxágoras[63], aunque no esté hablando de este mismo intelecto, sino del intelecto que mueve todas las cosas. Anaxágoras dijo que aquel intelecto no es mezclado, para que pudiera gobernar moviendo y separando. Lo mismo podemos decir acerca del intelecto humano, que conviene que sea sin mezcla para que pueda conocer todas las cosas. Y luego prueba esto, y así figura en el siguiente texto griego: "lo que aparece en el interior prohibirá y obstruirá las cosas ajenas"[64]. Lo que puede entenderse del mismo modo en la visión[65], pues si hubiera algún color dentro de la pupila, aquel color interior prohibiría ver el color externo, y asimismo obstruiría el ojo impidiendo ver otras cosas.

§21. De la misma manera si alguna naturaleza de las cosas que el intelecto conoce le fuese intrínseca, como por ejemplo la tierra o el agua, lo cálido o lo frío, o algo semejante, en cierto modo aquella naturaleza intrínseca obstruiría al mismo intelecto y le impediría que conociese otras cosas. Pero puesto que conoce todas las cosas, concluye que "no le toca tener ninguna naturaleza" determinada proveniente de las naturalezas sensibles que conoce, "sino que tiene esta sola naturaleza, que es posible"[66]. Es decir que está en potencia respecto de lo que entiende, en cuanto es de su naturaleza. Pero se vuelve lo que entiende en acto mientras lo entiende en acto, como el sentido en acto se vuelve sensible en acto, como dijera antes en el libro II[67]. Concluye, pues, que el intelecto antes de entender no es en acto ninguna de las cosas que existen, y esto es contrario a lo que los antiguos decían: que es en acto todas las cosas.

§22. Y como mencionó lo que Anaxágoras había dicho del intelecto que gobierna todas las cosas, para que no se creyera que lo que concluía se refería a

---

62 Aristóteles, *De anima,* 429a18.

63 Aristóteles, *De anima,* 429a18-23. Cf. Anaxágoras, *Fr. B 12.*

64 Aristóteles, *De anima,* 429a20-21.

65 Cf. Tomás de Aquino, *In De An.* III lect7, n380.

66 Aristóteles, *De anima,* 429a21-22.

67 Aristóteles, *De anima,* 429a21-22.

aquel intelecto, utilizó el siguiente modo de hablar: "Y el así llamado intelecto del alma, al que digo también el intelecto por el que el alma piensa y entiende, no es nada en acto"[68], etc. A partir de lo cual se exponen dos cosas: primero que no se habla aquí del intelecto que es cierta sustancia separada, sino del [intelecto] que arriba llamó potencia y parte del alma, por el cual el alma entiende. Y en segundo lugar parece evidente que el intelecto no tiene naturaleza en acto, lo que probó anteriormente.

§23. Aún no se ha probado que no sea una virtud en el cuerpo, como dice Averroes. Pero esto se sigue inmediatamente de lo dicho antes, pues continúa: "de donde no es razonable que él se mezcle con el cuerpo"[69]. Y esto segundo lo demuestra por lo primero que probó: que el intelecto no tiene ninguna de las cosas de la naturaleza en acto. A partir de lo cual se ve que no se mezcla con el cuerpo, porque si con él se mezclase tendría alguna de las naturalezas corpóreas. Y esto es lo que agrega: "si tuviese algún órgano como el sensitivo tendría la cualidad de ser frío o caliente"[70]. El sentido es, pues, proporcionado a su órgano y es obligado de algún modo a conformarse a su naturaleza, por lo que según la modificación del órgano también se altera la operación del sentido. Entonces se entiende que aquél no se mezcle con el cuerpo, porque no tiene órgano como el sentido.

§24. Y por lo que sigue se ve que el intelecto del alma no tiene órgano: "de algunos que dijeron que el alma es el lugar de las especies"[71], tomando 'lugar' en sentido amplio como receptor de todo, al modo de los platónicos; salvo que el lugar de las especies no convenga a toda el alma, sino sólo a la intelectiva. Pues la parte sensitiva no recibe las especies en sí misma sino en el órgano, mientras que la parte intelectiva del alma no las recibe en un órgano sino en sí misma. Así, no hay un lugar de las especies que las tenga en acto, sino sólo en potencia. Puesto que ya mostró qué era lo que tenían en común el sentido y el intelecto, vuelve a lo primero que dijera, que "conviene que la parte intelectiva sea impasible"[72], y así con admirable sutileza desde la misma semejanza con el sentido concluye la desemejanza. Por tanto muestra consecuentemente que "el

---

68 Aristóteles, *De anima,* 429a22-24.

69 Aristóteles, *De anima,* 429a24-25.

70 Aristóteles, *De anima,* 429a25-26. Cf. infra, §25 de esta obra; Tomás de Aquino, *In De An.* III lect7, n684.

71 Aristóteles, *De anima,* 429a27-29.

72 Aristóteles, *De anima,* 429a15.

sentido y el intelecto no son del mismo modo impasibles"[73], porque el sentido se corrompe por la excelencia de lo sensible, pero no así el intelecto por la excelencia de lo inteligible. Y la causa de esto la asigna a lo arriba probado, "porque la [potencia] sensitiva no se da sin el cuerpo, pero el intelecto está separado"[74].

§25. De esta última frase se han servido hasta el hartazgo para fundamentar su error los que quieren a partir de esto sostener que el intelecto no es el alma ni parte del alma, sino cierta sustancia separada[75]. Pero rápidamente se olvidan de lo que dijo Aristóteles poco más arriba. Pues así como aquí dice que la [potencia] sensitiva no se da sin el cuerpo y que el intelecto está separado, arriba había dicho que "el intelecto adquiriría la cualidad de ser frío o caliente, si él tuviese algún órgano como la [potencia] sensitiva"[76]. Por lo tanto se dice aquí que la [potencia] sensitiva no se da sin el cuerpo pero que el intelecto está separado, porque el sentido tiene órgano pero el intelecto no[77].

§26. Entonces se muestra a partir de las palabras de Aristóteles, evidentísimamente y más allá de toda duda, que su opinión acerca del intelecto posible fue ésta: el intelecto es algo del alma, la que a su vez es acto del cuerpo. Y también que el intelecto del alma[78] no tiene ningún órgano corporal, como lo tienen las restantes potencias del alma.

[§27-§30: La interpretación anterior puede ser confirmada en el segundo libro de la 'Física']

§27. Pero si se consideran algunas otras cosas no es difícil entender de qué modo puede el alma ser forma del cuerpo, y al mismo tiempo alguna virtud del alma no ser virtud del cuerpo. Vemos en muchas cosas que una forma es cierto

---

[73] Aristóteles, *De anima*, 429a29-30.

[74] Aristóteles, *De anima*, 429b3-4.

[75] Siger sostiene que el alma está de algún modo unida al cuerpo, ya que actúa con él siendo su forma y dándole el mismo ser (§13-§18 y §25 ss.), pero que a su vez está separada del cuerpo. Y propone un primer argumento contra los que opinan que el alma es forma del cuerpo, en *De anima intellectiva*, §19: "el Filósofo dice en el libro III *Acerca del alma* que la potencia sensitiva no se da sin el cuerpo, pero el intelecto está separado del cuerpo".

[76] Aristóteles, *De anima*, 429a25-26.

[77] Cf. Tomás de Aquino, *In De An.* III lect7, n699.

[78] *Intellectus animæ* también puede traducirse como *facultad intelectiva del alma*.

acto del cuerpo compuesto de elementos, y sin embargo tiene alguna virtud que no lo es de algún elemento particular, sino que compete a tal forma a partir de un principio más alto, por ejemplo a partir de un cuerpo celeste. Así ocurre con los imanes que tienen la virtud de atraer el hierro y el jaspe de contener la sangre[79]. Y paulatinamente vemos, a medida que las formas son más nobles, que tienen mayor número de virtudes y cada vez más alejadas de la materia. De donde la última de las formas, que es el alma humana, tiene una virtud que supera totalmente a la materia corporal, y es el intelecto[80]. Así pues, el intelecto existe separado porque no es virtud [que esté] en el cuerpo sino en el alma. Sin embargo el alma es acto del cuerpo.

§28. Y no decimos que el alma, en la cual está el intelecto, exceda de tal manera la materia corporal que no tenga el ser en el cuerpo; sino que el intelecto, al cual Aristóteles llamó potencia del alma, no es acto del cuerpo. Tampoco el alma es acto del cuerpo mediante sus potencias, sino que el alma por sí misma es acto del cuerpo, dándole al cuerpo su ser específico. Las otras potencias del alma son actos de ciertas partes del cuerpo que perfeccionan a éstas mismas para algunas operaciones. Por esto la potencia que es el intelecto no es acto de ningún cuerpo, porque su operación no se realiza a través de [ningún] órgano corporal.

§29. Y para que a nadie le parezca que esto lo decimos por cuenta propia y no según la intención de Aristóteles, deben introducirse sus propias palabras que afirman esto expresamente. Pregunta, pues, en el libro II de la *Física* "hasta dónde conviene conocer la especie y lo que la cosa es[81], dado que no es pertinente al físico considerar todas las formas"[82]. Y lo resuelve agregando: "¿no será acaso en la medida en que el médico considera el nervio y el obrero el bronce?"[83]; es decir hasta cierto límite. Y cuál es ese límite lo muestra al añadir que "cada causa [se considera] según su propio fin". Como diciendo que el médico considera al nervio en cuanto concierne a la salud, por la cual lo considera; y de la misma manera el artesano considera al bronce en razón de la obra de arte. Y porque el físico considera la forma en cuanto está en la materia (pues así es forma de un cuerpo móvil), de la misma manera el filósofo natural considera la forma en cuanto está en la materia.

---

[79] Cf. Tomás de Aquino, *De An.* a1, co; *De Spirit. Creat.* a2, co.

[80] Cf. Tomás de Aquino, *De An.* a2.

[81] Con *lo que la cosa es* hace referencia a la esencia

[82] Aristóteles, *Phys.* 194b9-10.

[83] Aristóteles, *Phys.* 194b10-11.

§30. Por lo tanto, el límite de la consideración del físico acerca de las formas está en aquellas que de un modo están en la materia y de otro modo no lo están. Estas formas, pues, están en el límite de las formas separadas y materiales. Por lo que agrega: "y acerca de estos (es decir los límites del estudio de las formas naturales) son las formas separadas según la especie pero existentes en la materia"[84]. Cuáles son estas formas lo muestra agregando: "el hombre engendra al hombre desde la materia y el sol". Entonces la forma del hombre está en la materia y también separada de ella. En la materia ciertamente, según el ser que da al cuerpo (pues ése es el fin de la generación)[85]; y también separada, según la virtud que es propia del hombre, es decir según el intelecto. Entonces no es imposible que alguna forma esté en la materia y su virtud esté separada, como ha sido expuesto acerca del intelecto.

[§31-§43: Respuesta a los argumentos que afirman que según el Filósofo el intelecto es incorruptible, y por lo tanto no existe una forma del cuerpo corruptible]

§31. Pero hasta aquí proceden de otro modo para mostrar que Aristóteles opinó que el intelecto no es el alma ni parte del alma unida al cuerpo como forma. Pues Aristóteles dice en muchos lugares que el intelecto es perpetuo e incorruptible, como aparece en el libro II *Acerca del alma*, donde dice: "esto sólo se encuentra separado, como lo perpetuo de lo corruptible"[86], y en el libro I dice que "se ve que el intelecto es cierta sustancia, y no corrompida"[87]; y en el libro III dice: "lo separado es sólo aquello que verdaderamente es y esto sólo es lo inmortal y perpetuo"[88] (aunque esto último no lo digan del intelecto posible sino del agente)[89]. A partir de todas estas palabras es evidente que Aristóteles quiso decir que el intelecto es algo incorruptible.

---

[84] Aristóteles, *Phys*. 194b12-13.

[85] Cf. Tomás de Aquino, *In Phys*. II lect4; *S.Th*. I, q76, a1, ad1.

[86] Aristóteles, *De anima,* 413b26-27.

[87] Aristóteles, *De anima,* 408b17-18.

[88] Aristóteles, *De anima,* 430a22-23.

[89] Averroes sostuvo que el intelecto agente es intrínseco al hombre no sólo en cuanto a su obrar, sino también en cuanto a su mismo ser. Esta doctrina, según los recientes estudios en filosofía musulmana, parece haber sido común entre los islámicos, tanto orientales como occidentales. Cf. Averroes, *Comentario al libro sobre el alma,* §125, y la introducción de Salvador Gómez Nogales a dicha obra, pp. 85-92. Averroes escribió tres comentarios al libro *Acerca del alma* de

§32. Por otro lado, parece que nada incorruptible puede ser forma de un cuerpo corruptible. Pues no le es accidental a la forma ser en la materia, más bien le conviene por sí misma, a no ser que de la materia y la forma se deviniese [algo] uno por accidente. Nada puede existir sin aquello que es en él por sí mismo. Por lo tanto la forma del cuerpo no puede existir sin el cuerpo. Y si el cuerpo fuera corruptible se seguiría que la forma del cuerpo debería serlo también. Parecería, además, que las formas separadas de la materia y las formas que existen en la materia no son de la misma especie, como se demuestra en el libro VII de la *Metafísica*[90]. Mucho menos una y la misma forma en número puede existir en un cuerpo o sin él. Destruido entonces el cuerpo, o bien se destruye la forma del cuerpo, o bien se traslada a otro cuerpo. Entonces si el intelecto es forma del cuerpo, se sigue necesariamente que el intelecto es corruptible.

§33. Es conocido que los platónicos fueron conmovidos por esta razón. Gregorio Niceno atribuye a Aristóteles lo contrario, y como afirmó que el alma era forma, [le atribuyó] también que era corruptible[91]. Ciertamente por esto algunos afirmaron que el alma se traslada de cuerpo en cuerpo. Otros afirmaron que el alma tenía un cuerpo incorruptible del cual nunca se separa. Y por esta razón debe ser probado con las palabras de Aristóteles que por un lado afirmó que el alma intelectiva es forma y que por otro también afirmó que es incorruptible.

§34. En el libro XI de la *Metafísica* mostró que las formas no existen antes que las materias "puesto que cuando el hombre es sanado existe la salud, y la figura de la esfera de bronce existe simultáneamente con la esfera de bronce"[92]. Luego investiga si alguna forma permanece después de la materia y dice así, según la traducción de Boecio: "Hay que considerar si es verdad que algo permanece después (se entiende: de la materia). Pues nada prohibe que en algunas almas sea así, no en todas, pero sí en las intelectuales; aún siendo tal vez imposible para toda alma"[93]. Entonces es claro que afirma que nada prohibe que el

Aristóteles, con diversos criterios: el *Comentario Mayor*, el *Comentario Mediano* y el *Compendium*. Esta cita corresponde al último.

90 Aristóteles, *Met.* 1036b22-1037b7; 1040b30-1041a2. Cf. Tomás de Aquino, *In De An.* III lect2, n16.

91 Aquí, y luego también en el §76, el autor atribuye erróneamente esta cita a Gregorio Niseno, cuando en realidad corresponde a Nemesio de Emesa, *De natura hominis,* c2 (PG 40, 571B). Nemesio de Emesa afirma que la opinión común de los gentiles acerca de la inmortalidad del alma admitía también la trasmigración de ella.

92 Aristóteles, *Met.* 1070a22-24. Cf. Tomás de Aquino, *In De An.* III lect3.

93 Aristóteles, *Met.* 1070a24-27. Cf. Tomás de Aquino, *In De An.* III lect3.

alma, que es forma en cuanto a la parte intelectiva, permanezca después del cuerpo, aun cuando no existiese antes que él. Después de haber afirmado absolutamente que "las causas movientes existen antes, sin embargo no las formales"[94], no se pregunta si alguna forma puede existir antes que la materia, sino si puede permanecer después de ésta. Y dice que nada lo prohibe en orden a la parte intelectiva en cuanto a la forma que es alma.

§35. Puesto que según las anteriores palabras de Aristóteles esta forma que es alma permanece después del cuerpo, no toda sino el intelecto, queda aún por considerar por qué lo haga[95] según la parte intelectiva más que según las otras partes, y [por qué permanezca más] que el resto de las formas después de sus materias[96]. Para lo cual conviene asumir razones de las palabras del mismo Aristóteles. Dice: "lo separado es sólo aquello que verdaderamente es, y esto sólo es lo inmortal y perpetuo"[97]. Parece asignar esta razón con la cual esto parece ser inmortal y perpetuo, porque sólo esto está separado.

§36. Pero se puede dudar a qué se refiere lo antedicho. Algunos afirman que habla del intelecto posible y otros dicen que del agente. Sin embargo, ambas [posturas] parecen falsas si se consideran las palabras de Aristóteles con cuidado, ya que él mismo había dicho de ambos que son separados. Sólo queda entonces que se entienda acerca de toda la parte intelectiva, la cual se dice separada, porque no hay ningún órgano que sea propio de ella, como se ve en las mismas palabras de Aristóteles.

§37. Aristóteles había dicho en el principio del libro *Acerca del alma* que "si existe una operación o pasión propia del alma de cualquier modo puede ser separada; si en efecto ninguna es propia de ella, ciertamente no sería separable"[98]. La razón de dicha consecuencia es que cada uno obra en cuanto es ente, y por ello a cada uno le compete obrar del mismo modo en que le compete a su ser. Así, las formas que no tienen ninguna operación sin comunicación con su materia no obran, sino que el compuesto es el que obra a través de la forma. Se sigue que en cierto modo las mismas formas no son, propiamente hablando, sino que

---

94 Aristóteles, *Met.* 1070a21-22.

95 Que el alma permanezca después del cuerpo.

96 Aquí Tomás se pregunta dos cosas: por qué el alma permanece según su parte intelectiva y no según sus otras partes, y luego por qué esta forma, que es el alma, permanece después de la corrupción del compuesto y no ocurre así con el resto de las formas materiales.

97 Aristóteles, *De anima,* 430a22-23. Cf. Tomás de Aquino, *In De An.* III lect10.

98 Aristóteles, *De anima,* 403a10-12. Cf. Tomás de Aquino, *In De An.* III lect2.

algo es por ellas. Así como el calor no calienta sino lo caliente, de la misma manera el calor no es, propiamente hablando, sino que es lo caliente por el calor. Por esto Aristóteles dice en el libro XI de la *Metafísica* que de los accidentes no se dice con verdad que son entes, sino que, más bien, son algo del ente[99].

§38. Y lo mismo sucede con las formas sustanciales que no tienen ninguna operación sino es por la comunicación con la materia, excepto que estas formas sean de este modo principio sustancial de ser. Por lo tanto la forma que tiene una operación según alguna potencia o virtud sin comunicación con su materia, ésa es la que tiene el ser; y no es sólo por el ser del compuesto, como otras formas, sino que más bien el compuesto es por su ser. Y por eso cuando se destruye el compuesto, se destruye también aquella forma que existe por el ser del compuesto. Sin embargo cuando el compuesto se destruye no conviene que se destruya aquella forma por cuyo ser es el compuesto, y no es ella por el ser del compuesto.

§39. Alguien podría objetar contra esto que Aristóteles dice en el libro I *Acerca del alma* que "entender, amar y odiar no son pasiones propias de ella (es decir del alma) sino del que tiene esto en cuanto lo tiene; por eso cuando esto se corrompe, [el alma] ni recuerda ni ama, puesto que no eran [propios] de ella, sino del compuesto que es lo que ha sido destruido"[100]. La respuesta es evidente por lo que dijo Temistio: "exponiendo este párrafo Aristóteles se parece más a alguien que duda que a quien enseña"[101]. De hecho, todavía no había refutado la opinión de aquellos que afirman que no hay diferencia entre el intelecto y el sentido.

§40. Por lo que en todo aquel capítulo habla tanto del intelecto como del sentido. Como se ve sobre todo cuando prueba que el intelecto es incorruptible, poniendo como ejemplo al sentido que no se corrompe por la vejez. De donde se ve que habla en general, bajo condición y bajo duda como el que investiga, siempre comparando las cosas del intelecto y las del sentido. Lo que aparece principalmente es aquello que dice al principio de la solución, "pues aunque máximamente el doler y el gozar y el entender"[102], etc. Si alguno se obstinase en decir que aquí Aristóteles habla en sentido absoluto, le faltaría responder por

---

[99] Aristóteles, *Met.* 1069a21-22; 1028a18-20. Cf. Tomás de Aquino, *In Met.* XII, lect1, nn3-6; VII, lect1, n12.

[100] Aristóteles, *De anima,* 408b,25-29. Tomás de Aquino, *In De An.* III lect10.

[101] Temistio, *In De anima,* I, 4, p. 56, lin9-10.

[102] Aristóteles, *De anima,* 408b5-6.

qué el entender se dice que es un acto del compuesto; [y esto] no por sí sino accidentalmente, en cuanto el objeto del acto, que es el fantasma, está en un órgano corporal, ya que este acto no se lleva a cabo por un órgano corporal.

§41. Alguno podría preguntar luego: si el intelecto no entiende sin el fantasma, ¿cómo tendría operación intelectual el alma, luego de haber sido separada del cuerpo? Quien objetase esto debe saber que resolver esta cuestión no concierne al filósofo de la ciencia natural. De donde Aristóteles al hablar del alma en el libro II de la *Física* dice que "es obra de la filosofía primera determinar de qué modo esto sea separable y qué sea"[103]. Se debe juzgar, por cierto, que entenderá de otro modo cuando esté separada que cuando esté unida, es decir [de modo] similar al de las otras sustancias separadas. De donde no sin razón Aristóteles investiga en el libro III *Acerca del alma* "si el intelecto no separado de la magnitud podrá entender algo separado"[104]. Por lo que admitiría que, [estando] separado, podría entender algo que no puede entender no estando separado.

§42. En estas palabras también debe notarse claramente que así como dijo que ambos intelectos superiores (esto es, el posible y el agente) estaban separados, aquí sin embargo dice que no lo están. Son separados en cuanto no son acto de un órgano, y ciertamente no son separados en cuanto son una parte o una potencia del alma que es acto del cuerpo, como antes se dijo. De este modo puede entenderse con suma certeza que Aristóteles resolvió [estas] cuestiones en aquellas [palabras] que se ve que escribió sobre las sustancias separadas[105], de las cuales habla en el principio del libro XII de la *Metafísica*[106]. Vi que este escrito consta de diez libros, aunque no están traducidos a nuestra lengua.

---

103 Aristóteles, *Phys*. 194b14-15. Cf. Tomás de Aquino, *In De An*. III lect4.

104 Aristóteles, *De anima*, 431b17-19. Cf. Tomás de Aquino, *In De An*. III lect12.

105 Tomás de Aquino habla de esta obra en otros lugares: *De An*. a16, co. Se trata probablemente de una obra apócrifa de Aristóteles llamada *De Theologia Aristotelis* que trata sobre las sustancias separadas, la cual consta de 10 libros, que según dice estarían en griego o en árabe pero aún sin traducir al latín. Cf. Peter Adamson, "Aristotelianism and the Soul in the Arabic Plotinus", en *Journal of the History of Ideas*, 2001 (62, 2, April), pp. 211-232; Enrique Alarcón, "Tomás de Aquino y la metafísica perdida de Aristóteles", en *Anuario Filosófico*, 2000 (33), pp. 557-571.

106 Aristóteles, *Met*. 1076a10-13. Muchas citas del libro XII de la *Metafísica* corresponden al libro XIII, pues la traducción que se manejaba en aquella época carecía del libro XI. Cf. Grabmann, *Beiträge*, 1916, XVII, 5-6, pp. 325-348; reimpreso en *Gregorianum*, 1936, pp. 541-561.

§43. Por lo tanto según esto es evidente que las razones propuestas en contrario no son necesarias. Es esencial al alma, por cierto, estar unida a un cuerpo. Pero esto se impide por accidente, no por parte suya sino por parte del cuerpo, que se corrompe; del mismo modo que le compete a un cuerpo ligero estar en lo alto y "esto porque es propio del cuerpo ligero estar en lo alto"[107]. Como dice Aristóteles en el libro VIII de la *Física*: "sin embargo sucede que por algún impedimento no está en lo alto"[108]. A partir de esto se muestra evidente la solución de las otras razones. Así como lo que tiene naturaleza de estar en lo alto y lo que no la tiene difieren en especie; y sin embargo es lo mismo, en especie o en número, aquello que tiene naturaleza de estar en lo alto, aunque algunas veces esté en lo alto y otras no por algún impedimento. Del mismo modo las dos formas difieren según la especie: una de las cuales tiene por naturaleza estar unida al cuerpo y la otra, ciertamente, no; pero sin embargo una y la misma [forma] en especie puede ser la que tiene la naturaleza de estar unida al cuerpo, aunque a veces esté unida en acto y otras no, por algún impedimento.

[§44-§50: Son refutadas otras tres objeciones que atribuyen al Filósofo]

§44. Además lo que Aristóteles dice en el libro *Sobre la generación de los animales* lo toman como apoyo para sostener sus errores: "sólo el intelecto adviene de afuera y sólo él es divino"[109]. Pues ninguna forma que es acto de la materia adviene de afuera, sino que es educida de la potencia de la materia. Por lo tanto el intelecto no es forma del cuerpo. Objetan también que toda forma de un cuerpo mixto es causada por los elementos, por lo que si el intelecto fuera la forma del cuerpo humano no sería causado desde algo externo, sino desde los elementos. Por último también objetan que se seguiría que también lo vegetativo y lo sensitivo del alma sería por algo extrínseco. Lo cual va contra Aristóteles, sobre todo si se trata de la sustancia del alma, cuyas potencias son la vegetativa, la sensitiva y la intelectiva, siendo para Aristóteles [sólo] el intelecto a partir de algo extrínseco.

§45. Pero la solución a estas objeciones aparece inmediatamente a partir de lo anterior. Pues cuando se dice que toda forma es educida de la potencia de la materia, parece que debe considerarse que educe la forma a partir de la potencia de la materia. Pero si esto no es otra cosa que decir que la materia preexiste en

---

[107] Aristóteles, *Phys*. 255b15-16.

[108] Aristóteles, *Phys*. 255b19-20. Cf. Tomás de Aquino, *In De An*. III lect8.

[109] Aristóteles, *De gen. anim*. 736b27-28.

potencia a la forma, nada prohibiría decir que la materia corporal preexiste en potencia al alma intelectiva. Por ello Aristóteles dice en el libro *Sobre la generación de los animales*: "se ve que, al principio, todas estas cosas (esto es las dadas a luz por el parto) viven la vida de las plantas. En consecuencia se ve abiertamente por qué se dice que para todos es necesario tener primero la potencia que el acto, ya sea la potencia del alma sensitiva, (o de la activa)[110], o de la intelectiva"[111].

§46. Pero como la potencia se dice con referencia al acto, es necesario que cada uno según la razón, conforme a la cual le conviene ser en acto, sea también en potencia según esa misma razón[112]. Ya ha sido mostrado que a aquellas formas que no tienen operación sino en comunicación con la materia, les conviene ser en acto de tal manera que ellas mismas son más bien aquello que componen coexistiendo, en cierto modo, con los compuestos, y no poseen por ellas mismas su propio ser. Por lo que, como todo el ser de ellas es en la concreción a la materia, se dice que son educidas totalmente de la potencia de la materia. Pero el alma intelectiva no tiene su ser sólo en concreción a la materia, puesto que tiene operaciones sin el cuerpo. Por ello no se puede decir que sea educida de la materia sino, más bien, que existe por un principio extrínseco. Y esto se manifiesta por las palabras de Aristóteles: "queda, pues, que sólo el intelecto advenga de afuera y sólo él sea divino"[113], y la razón de esto la menciona en lo que sigue: "la operación del cuerpo nada comunica a su propia operación".

§47. Me asombro de donde partió la segunda objeción [que afirma que] si el alma intelectiva fuera forma de un cuerpo mixto, habría sido causada por la unión de los elementos, cuando ningún alma es causada por la unión de los elementos[114]. Dice Aristóteles inmediatamente después de las palabras anteriores: "Ciertamente toda virtud del alma se ve que participa de otro cuerpo y es llamada más divina que los elementos, y así como difieren las almas por su honor y su desprecio, así, de la misma manera, difiere la naturaleza. Pues ciertamente en el esperma de todas las cosas existe lo que hace a los espermas generativos, llamado cálido[115]. Y esto no es fuego ni una virtud determinada, sino algún espí-

---

[110] Lo que se encuentra entre paréntesis sólo está en algunos manuscritos latinos, como indica la edición crítica de Keeler. Sin embargo la edición leonina incluye estas palabras sin mencionar esta divergencia. En el texto griego de Bekker no existe esta omisión.

[111] Aristóteles, *De gen. anim.* 736b12-15.

[112] Para todo este argumento Cf. Tomás de Aquino, *S.Th.* I, q90, a2; q118, a2; *De Pot.* q3, a9.

[113] Aristóteles, *De gen. anim.* 736b27-29.

[114] Cf. Tomás de Aquino, *C.G.* II, cc62-63.

[115] Cf. Tomás de Aquino, *C.G.* II, c73; *S.Th.* I, q118, a1, ad2.

ritu retenido en el semen y en el [cuerpo] espumoso, y en este espíritu hay una naturaleza proporcional al orden de los astros"[116]. Luego el intelecto no sólo no es producido por la unión de los elementos, sino que tampoco lo es el alma vegetativa.

§48. En efecto, lo que se objeta en tercer lugar es que el ser de la potencia vegetativa y sensitiva procedería de un principio extrínseco, [y esto] ciertamente no viene al tema. Pues ya se mostró evidente por las palabras de Aristóteles que él mismo deja indeterminado si el intelecto difiere de las otras partes del alma en cuanto a sujeto y lugar, como dijo Platón, o sólo en cuanto a la noción[117]. Si ciertamente se concede que sean el mismo sujeto, como es más verdadero, eso no implica inconveniente alguno. Pues dice Aristóteles en el libro II *Acerca del alma* que "guardan la misma proporción las figuras entre sí y las cosas que son según un alma. Ciertamente, siempre existe la potencia de lo que es primero en aquello que es posterior, en las figuras y en los animados, como el triángulo existe en el cuadrilátero, y la potencia vegetativa en la sensitiva"[118].

§49. Si el mismo sujeto es también la potencia intelectiva (lo cual el mismo Aristóteles deja en duda), de la misma manera debería decirse que la potencia vegetativa y la sensitiva están en la potencia intelectiva, como el triángulo y el cuadrilátero en el pentágono. Sin embargo el cuadrilátero es en cuanto a la especie una figura absolutamente distinta que el triángulo. Pero no del triángulo que está en potencia en él mismo, tal como el [número] cuatro tampoco lo es del [número] tres que es parte suya, sino del [número] tres que existe separado. Y si diversas figuras fuesen producidas por diferentes agentes, el triángulo existente separado del cuadrilátero tendría otra causa producente que el cuadrilátero, así como tiene otra especie; pero el triángulo que existe en el cuadrilátero tendría la misma causa producente.

§50. Así luego la potencia vegetativa que existe separada de la sensitiva, es otra especie de alma y tiene otra causa productiva. Sin embargo es la misma causa productiva la de la potencia sensitiva y la de la vegetativa que está en la sensitiva. Entonces no se sigue ningún inconveniente si se afirma que la potencia vegetativa y la sensitiva, que están en la intelectiva, son en virtud de una causa extrínseca por la que es dicha potencia intelectiva. Pues no hay inconve-

---

[116] Aristóteles, *De gen. anim.* 736b29-737a1.

[117] *Ratio* en el original. Cf. supra §7, §15 y §16 de esta obra.

[118] Aristóteles, *De anima,* 414b28-32. Cf. Tomás de Aquino, *In De An.* III lect5; *De An.* a2, ad8; *De Spirit. Creat.* a3, co; *Comp. Th.* 2.

niente en que el efecto de un agente superior tenga la virtud que tiene el efecto de un agente inferior, y todavía más. De donde, también el alma intelectiva tenga las virtudes que tienen el alma vegetativa y sensitiva, que existen por agentes inferiores, aunque sea en virtud de un agente exterior. Así, diligentemente consideradas más o menos todas las palabras de Aristóteles que hablan sobre el intelecto humano, es evidente que su doctrina fue que el alma humana es acto del cuerpo y que una parte o potencia suya es el intelecto posible.

Capítulo II: De la relación del intelecto posible con el hombre según otros peripatéticos

[§51-§56: Griegos: Temistio, Teofrasto y Alejandro]

§51. Ahora conviene considerar lo que otros peripatéticos opinaron acerca de esto. Tomemos primero las palabras de Temistio en su *Comentario al libro Acerca del alma* donde dice: "el intelecto que llamamos en potencia... es más connatural al alma (que el agente). Sin embargo no hablo de toda alma sino sólo de la humana. Y como la luz que llega a la potencia de la vista y a la potencia de los colores pone en acto tanto a la vista como a los colores, así también este intelecto que [está] en acto... no sólo pone al mismo intelecto en acto, sino que también él mismo transforma los inteligibles en potencia en inteligibles en acto". Y poco después concluye "la misma razón que tiene el arte hacia la materia, la tiene el intelecto factivo[119] hacia lo que está en potencia... Por lo cual podemos entender cuando queremos. Pues no es arte de una materia exterior... sino que el intelecto factivo reviste toda la potencia; así como el constructor tendría la capacidad de penetrar la madera y el orfebre de penetrar el bronce, si estos [madera y bronce] no fuesen externos a ellos. Así también, aquello que llega a la potencia del intelecto según el acto del intelecto, se hace uno con él"[120].

§52. Y poco después concluye "no somos por lo tanto el intelecto que está en potencia ni el que está en acto. En efecto, si en todos los compuestos de lo que está en potencia y de lo que está en acto una cosa es el compuesto y otra el ser del compuesto, seguramente algo seré yo y [otro algo] mi ser. Y si el yo es el intelecto compuesto de acto y potencia, mi ser, en cambio, es lo que está en

---

119 Por intelecto factivo entendemos lo mismo que intelecto agente, ya que es el que pone en acto al intelecto pasivo. El término *factivum* lo hemos traducido de este modo, con el fin de respetar la sutileza del original.

120 Temistio, *In De anima,* VI, p. 225, lin2-8 y 16-24.

acto. Por ello las cosas que medito y las que escribo, las escribe el intelecto compuesto de acto y potencia, pero las escribe no en cuanto está en potencia sino en cuanto está en acto, pues de sí se deriva el obrar". Y poco después [se ve] aún más claro, "así como una cosa es el animal y otra el ser del animal, ya que el ser del animal es por el alma del animal, así también una cosa soy yo y otra mi ser. Pues mi ser proviene de mi alma y de ésta, no de cualquier otra. No proviene de la sensitiva, ya que era materia de la fantasía, y tampoco de la que tiene la fantasía, pues era materia del intelecto en potencia; pero tampoco del intelecto en potencia, pues es materia del factivo. Sólo del intelecto factivo proviene mi ser". Y poco después agrega: "y hasta esto[121] la naturaleza no paró de progresar como si no tuviera otro honor que el hacer su propio sujeto. Nosotros somos, pues, intelectos activos"[122].

§53. Y luego, reprobando la opinión de algunos dice: "Dijo (Aristóteles) que como en toda naturaleza una cosa es la materia y otra cosa es lo que mueve o perfecciona a la materia, es necesario afirmar que en el alma existen estas diferencias, y que hay un intelecto que es hecho todas las cosas y otro tal que [lo] hace todas las cosas. Tal intelecto debe estar en el alma y afirmó que debe ser cierta parte muy honorable del alma humana". Y poco después dice: "del mismo texto se puede confirmar que (Aristóteles) piensa que el intelecto activo está en nosotros, o que lo somos"[123].

Por consiguiente es evidente a partir de las palabras de Temistio que dice que no sólo del intelecto posible sino también del agente se dice que es parte del alma humana, y afirma que Aristóteles sostuvo esto. Y además, que el hombre es lo que es no por el alma sensitiva, como algunos equivocadamente suponen, sino por la parte intelectiva y superior.

§54. Y si bien no vi los libros de Teofrasto, Temistio introduce sus palabras en el *Comentario*, y son éstas: "Es mejor proponer lo dicho por Teofrasto sobre el intelecto en potencia y sobre aquél que está en acto. Del intelecto en potencia dice: pero el intelecto que existe afuera y como sobrepuesto, ¿puede ser sin embargo connatural? ¿Y cuál será su naturaleza? Pues éste no es nada según el acto, como los sentidos, sino todo en potencia. Pero esto no se debe entender como negando que él mismo exista, ya que es dudoso; sino como sujeto a cierta potencia, como también [ocurre] en las cosas materiales. Pero [cuando dice que]

---

[121] Aquí se está haciendo referencia al intelecto factivo o intelecto agente.

[122] Temistio, *In De anima*, VI, p. 228, lin68-75; pp. 228-29, lin79-85; p. 229, lin89-91.

[123] Temistio, *In De anima*, VI, pp. 233-234, lin73-79 y 88-90.

esto viene de afuera no se debe comprender como un agregado, sino como puesto en su primera generación"[124].

§55. En efecto, Teofrasto planteó dos cuestiones. Primero, de qué modo el intelecto posible viene desde afuera y al mismo tiempo es connatural a nosotros; y segundo, cuál es la naturaleza del intelecto posible. Resuelve primero la segunda pregunta [afirmando] que es en potencia todas las cosas, no como si no existiera nada, sino como el sentido y las cosas sensibles. Y a partir de esto extrae la respuesta a la primera cuestión: que no se entiende que viene desde afuera como algo agregado accidentalmente o precedente en el tiempo, sino como conteniendo y ciñendo la naturaleza humana desde la primera generación.

§56. [Y sostiene Temistio] que Alejandro sostuvo que el intelecto posible era la forma del cuerpo, como el mismo Averroes también declara, aunque me parece que [Averroes] interpretó mal las palabras de Alejandro, así como anteriormente asumió las palabras de Temistio contra su sentido. Pues dice que Alejandro sostuvo que el intelecto posible no es otra cosa que una preparación que está en la naturaleza humana para el intelecto agente y los inteligibles. Esta preparación no la entendió más que como una potencia intelectiva que está en el alma para los inteligibles. Dijo que ella no es una virtud en el cuerpo, pues tal potencia no tiene un órgano corporal y no por la razón según la cual ninguna preparación es virtud en el cuerpo, como Averroes impugna[125].

[§57-§59: Árabes: Avicena y Algazel]

§57. Y pasando de los griegos a los árabes, lo primero que se ve es que Avicena sostuvo que el intelecto es una virtud del alma que es forma del cuerpo. Pues así dice en su libro *Sobre el alma*: "el intelecto activo (es decir el intelecto práctico) precisa para todas sus acciones del cuerpo y de las virtudes corporales. El intelecto contemplativo, en cambio, necesita del cuerpo y sus virtudes, pero no siempre ni para todo. Pues él se basta a sí mismo. Entonces ninguno de estos es el alma humana, sino que el alma es la que tiene estas virtudes y es una sustancia solitaria, como luego declararemos. Es decir, que es por sí misma y que tiene aptitud para las acciones, algunas de las cuales no se realizan sino por instrumentos y por su uso de algún modo, pero hay otras para las cuales no son

[124] Temistio, *In De anima*, VI, p. 242. lin54-62.

[125] Cf. Averroes, *Commentarium magmun in Aristotelis De anima libros,* III, 5, lin537-575.

necesarios de ningún modo los instrumentos"[126]. Así, en la primera parte dice que "el alma humana es la perfección primera del cuerpo natural instrumental, en cuanto se le atribuye a ella ser el agente de las acciones de deliberación electiva y del descubrir meditando, y es así que aprehende los universales"[127]. Pero es verdad lo que luego dice y prueba, que "el alma humana" según lo que le es propio, esto es según su fuerza intelectiva, "no se ordena al cuerpo como forma ni necesita que el órgano[128] se prepare para ella"[129].

§58. Luego, deben citarse las palabras de Algazel, que dice: "Cuando la mezcla de los elementos tuviera un equilibrio tan bello y perfecto que no pudiera encontrarse ninguno más sutil y bello, ahí se vuelve apto para recibir del dador de formas una forma más bella que otras, que es el alma humana. Pero dos son las virtudes de esta alma humana: una que opera y otra que conoce"[130], a la cual llama "intelecto" como se manifiesta a partir de las consecuencias. Y luego prueba mediante muchos argumentos que la operación del intelecto no se realiza por medio de un órgano corporal.

§59. No hemos citado estos [autores] porque queramos reprobar los errores anteriores por la autoridad de los filósofos, sino para mostrar que no sólo los latinos, cuyas palabras algunos no comprenden, sino también los griegos y los árabes sostuvieron que el intelecto es parte, potencia o virtud del alma que es forma del cuerpo. Por lo tanto me sorprendo que se gloríen de haber encontrado este error en algunos peripatéticos –a no ser que prefieran errar con Averroes, quien no fue peripatético, sino más bien corruptor de la filosofía peripatética– antes que conocer correctamente con los restantes peripatéticos.

---

126 Avicena, *Liber De anima,* V, c1, p. 80, lin12-15.

127 Avicena, *Liber De anima,* I, c5, p. 80, lin44-45.

128 En el Avicena Latinus, no dice *organum* sino *membrum.*

129 Avicena, *Liber De anima,* II, c1, p. 113, lin44-45.

130 Algazel, *Maqãsid Al-Falãsifa* o *Intenciones de los filósofos*, trad. prólogo y notas Manuel Alonso Alonso SJ, Juan Flors, Barcelona, 1963, III (*Física*), sección 4ª, q.3, p. 272: "La mixión de los elementos puede ser aún de tan bueno y perfecto equilibrio y justo medio que llegue a lo más excelente posible sin que quepa ya algo más perfecto ni más sutil ni mejor. [...] Presupone esa combinación o mixión una capacidad más suficiente para recibir del dador de las formas una forma que será la mejor de todas las formas. Esta forma es el alma humana. Tiene el alma humana dos facultades: una cognoscente y otra ejecutiva".



Capítulo III: Razones para probar la unidad del intelecto posible

[§60-§62: Razón de Aristóteles por la que el alma es por lo que primeramente entendemos]

§60. Hemos demostrado, pues, a partir de las palabras de Aristóteles y de otros seguidores suyos, que el intelecto es potencia del alma que es forma del cuerpo, aunque esa misma potencia –que es el intelecto– no sea acto de ningún órgano, "porque nada de su propia operación se comunica a la operación del cuerpo"[131], como dice Aristóteles. Ahora debemos investigar por qué razones es necesario lo que hemos sostenido. Y dado que conviene considerar el principio de los actos a partir de los mismos actos, según la doctrina de Aristóteles, lo mejor es empezar desde el mismo acto propio del intelecto, que es el entender.

§61. En esto no podemos poner ninguna razón más firme que la que puso Aristóteles, que argumenta así: "El alma es el principio por el que vivimos y entendemos. Es por lo tanto cierta noción y especie"[132] de un cierto cuerpo. Y tanto se apoya en esta razón que dice que es una demostración, pues en el principio del capítulo dice: "no sólo conviene mostrar la razón definitiva de lo que es, como muchos dicen de los términos, sino que también conviene mostrar que tiene causa y demostrarlo"[133]. Y pone como ejemplo la demostración de que una cuadratura[134], es decir un cuadrado, se hace determinando la línea media proporcional.

§62. Se manifiesta, pues, la fuerza y la indisolubilidad de esta demostración, porque es necesario decir que cualquiera que deseare apartarse de este camino encontrará inconvenientes. Es claro que este hombre singular entiende, pues nunca investigaríamos acerca del intelecto si no entendiéramos, y cuando investigamos acerca del intelecto no buscamos otro principio que aquel por medio del cual entendemos. Por ello Aristóteles dice también: "hablo pues del intelecto por medio del cual el alma entiende"[135]. Y Aristóteles concluye: "si algo es el primer principio a partir del cual entendemos, conviene que él sea forma del

---

131 Aristóteles, *De gen. anim.* 736b28-29.

132 *Ratio* en el original. Aristóteles, *De anima,* 414a12-14. Cf. Tomás de Aquino, *C.G.* II, c59.

133 Aristóteles, *De anima,* 413a13-16. Cf. Tomás de Aquino, *In De An.* III lect3, 4, y también cf. Aristóteles, *Met.* 1044b12-15 y *Anal. Post.* II, c9 (10).

134 El término *tetragonismus* no tiene traducción al castellano. Según Keeler no significa cuadrado sino más bien cuadratura. Cf. Tomás de Aquino, *In De An.* II lect3, n.248.

135 Aristóteles, *De anima,* 429a 23. Cf. Tomás de Aquino, *In De An.* III lect7.

cuerpo". Por lo que él mismo manifestó antes que aquello mediante lo cual algo primero obra es su forma. Y esto es racionalmente evidente porque todo el que obra lo hace en cuanto está en acto, y todo el que está en acto lo está por su forma, de donde conviene que aquello mediante lo cual algo opera sea su forma.

[§63-§66: Se desaprueba la explicación de Averroes]

§63. Pero si dices[136] que lo que llamamos intelecto, principio de este acto que es entender, no es forma, te toca a ti encontrar el modo por el cual la acción de aquel principio es la acción de este hombre. Algunos se han esforzado en resolver este problema de diversos modos. Uno de ellos, Averroes, sostiene de esta manera que el principio del entender que se llama intelecto posible no es el alma ni una parte del alma, a no ser que se hable equívocamente, sino más bien que es cierta sustancia separada. Dice que el entender de aquella sustancia separada es el entender mío o tuyo en cuanto aquel intelecto posible se une a mí o a ti por los fantasmas que están en mí o en ti[137]. Explicaba que esto se hace de este modo: las especies inteligibles que se hacen uno con el intelecto posible, por ser forma y acto de ellas, tienen dos sujetos. El primero son los mismos fantasmas y el segundo es el intelecto posible[138]. Así pues el intelecto posible continúa con nosotros por su forma mediante los fantasmas y entonces, cuando el intelecto posible entiende, este hombre entiende.

§64. De tres maneras puede mostrarse que nada de lo anterior es cierto. En primer lugar, porque la continuación del intelecto hacia el hombre no es según su primera generación, como afirma Teofrasto y demuestra Aristóteles en el libro II de la *Física*[139], donde dice que el término de las consideraciones naturales acerca de las formas tiende a la forma, según lo cual el hombre es generado

---

[136] A partir de aquí en ciertos fragmentos la redacción cambia a segunda persona. Esto puede indicar diferentes momentos en la redacción, y que al menos esta parte parece estar dirigida a sus contemporáneos.

[137] Averroes, *Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros,* III, 5, lin424-536, especialmente lin514-520.

[138] Averroes, *Comentario al libro sobre el alma de Aristóteles,* §127: "De ahí el que aparezca claro en el asunto de los inteligibles el que estos están ligados a dos sujetos: uno eterno, y es aquél cuya relación es la relación de la materia prima a las formas sensitivas. Y el segundo es generable y corruptible, es decir, las formas imaginativas, que son bajo cierto aspecto un sujeto, y bajo otro, un motor".

[139] Aristóteles, *Phys.* 194b9-13.

a partir del hombre y del sol. Es evidente por lo tanto que el término de la consideración natural está en el intelecto. Pues según las palabras de Averroes el intelecto no continuaría en el hombre según su generación sino según la operación de los sentidos, en cuanto es sensible en acto. Pues la fantasía "es movida por los sentidos según el acto"[140], como se dice en el libro *Acerca del alma*.

§65. En segundo lugar, porque esta conjunción no es según algo uno, sino según cosas diversas[141]. Pues es claro que la especie inteligible, según lo que hay en los fantasmas, es la cosa entendida en potencia, pero está en el intelecto posible en cuanto la cosa entendida es en acto, abstraída de los fantasmas. Si la especie inteligible no es la forma del intelecto posible, a no ser en cuanto está abstraída de los fantasmas, se sigue que por la especie inteligible no se continúa en los fantasmas sino más bien que es separada de ellos[142]. Salvo que, tal vez, se diga que el intelecto posible se continúa en los fantasmas, como el espejo se continúa en los hombres cuyas especies se reflejan en el espejo. Pero es claro que una continuación de ese tipo no es suficiente para la continuación del acto, pues es evidente que la acción del espejo, que consiste en representar, no puede por eso ser atribuida al hombre. De donde se sigue que la acción del intelecto posible, por la anterior conjunción, no puede ser atribuida a este hombre que es Sócrates, como si este hombre entendiera[143].

§66. En tercer lugar, porque habiendo establecido que una y la misma especie en número fuera la forma del intelecto posible, y que estuviera al mismo tiempo en los fantasmas, tal conjunción no sería suficiente para sostener que este hombre entiende. Pues es manifiesto que por la especie inteligible algo es entendido, pero por la potencia intelectiva alguien entiende[144]; así también por la especie sensible algo es sentido, y por la potencia sensitiva algo siente. Por ello la pared en la que se encuentra un color cuya especie sensible está en la vista en acto, es vista y no ve, mientras que el animal que tiene la potencia de ver, en la que se encuentra tal especie, sí ve. Pero tal es la anterior conjunción del intelecto posible al hombre, en la que están los fantasmas cuyas especies se en-

---

140 Aristóteles, *De anima,* 429a1-2. Cf. Tomás de Aquino, *In De An.* III lect6.

141 Cf. Tomás de Aquino, *De Spirit. Creat.* a2; *S.Th.* I, q76, a1; *C.G.* II, c59; *In II Sent.* d17, q2, a1; *In III De An.* lect7, nn692-694; *Comp. Th.* c85.

142 Cf. Tomás de Aquino, *De Spirit. Creat.* a2.

143 Con este argumento refuta la tesis de Averroes según la cual el acto de conocimiento tiene un doble sujeto, uno eterno e incorruptible y otro generable y corruptible. Cf. Bernardo Carlos Bazán, "Intellectum speculativum: Averroes, Thomas Aquinas and Siger of Brabant on the Intelligible Object", *Journal of the History of Philosophy*, 1981 (19, 4), pp. 434-435.

144 Cf. Tomás de Aquino, *De An.* a2.

cuentran en el intelecto posible, como es la conjunción de la pared en la que está el color con la vista, en la que está la especie de sus colores. Así como la pared no ve pero es visto su color, de la misma manera se seguiría que el hombre no entendería, sino que sus fantasmas serían entendidos por el intelecto posible. Entonces, desde la posición de Averroes es imposible salvar el hecho de que este hombre concreto entienda.

[§67-§79: El intelecto no se une al cuerpo solamente como motor]

§67. Ciertamente algunos, percatándose de que siguiendo el camino trazado por Averroes no se podía sostener que este hombre concreto entendiera, se encaminan en otra dirección y dicen que el intelecto se une al cuerpo como motor[145]. Y así, en cuanto a partir del cuerpo y del intelecto se hace uno, como del móvil y del motor, el intelecto es parte de este hombre y por esa causa la operación del intelecto es atribuida a este hombre como la operación del ojo, que consiste en ver, es atribuida a este hombre. Pero se debe preguntar a los que sostienen esto, qué es para ellos este singular que es Sócrates: si Sócrates es sólo el intelecto, que es el motor; o si es lo movido por él, o sea el cuerpo animado por el alma vegetativa y sensitiva; o si es el compuesto de ambos. Por lo que se muestra a partir de su posición, parece que aceptan esta última opción: que Sócrates es algo compuesto por ambos.

§68. Procedamos, por lo tanto, contra ellos por la razón propuesta por Aristóteles en la *Metafísica*: "¿qué es, por lo tanto, lo que hace al hombre uno?... En efecto todas las cosas que tienen una pluralidad de partes cuyo conjunto no es como un agregado, sino que el todo es distinto de las partes, tienen una causa de su ser uno. En algunos cuerpos la causa de su unidad es el contacto, en otros la viscosidad o cualquier otra afección de este tipo...[146]. Los que proceden así, con el modo en que acostumbran a definir y enunciar, es evidente que no pueden responder y resolver esa dificultad. Pero si lo uno es materia y lo otro forma,

---

[145] Siger en su *Q. in III De An.* sostiene abiertamente que el intelecto posible se une al hombre como motor. En *De anima intellectiva* responde diciendo en el §22: "El Filósofo indica en el libro II *Acerca del alma* que como el intelecto es separable del cuerpo, no es su acto. O que de ser su acto lo es como un navegante [respecto] a la nave; es decir, es perfección del cuerpo pero separado de él en cuanto al ser, y permanece unido [sólo] respecto a su obrar, como el navegante a la nave". Cf. *S.Th.* I, q76, a1.

[146] Aristóteles, *Met.* 1045a8-14.

como nosotros decimos, y lo uno es en potencia y lo otro en acto, esto dejará de aparecer como un problema"[147].

§69. Pero si tú dices que Sócrates no es algo uno absolutamente, sino algo uno por el agregado de motor y móvil se siguen muchos inconvenientes. En primer lugar porque si una y la misma cosa es de la misma manera uno y ente, se sigue que Sócrates no sería algún ente y que no sería uno en especie ni en género; y además, que no tendría ninguna acción, porque la acción es propia del ente. De donde no decimos que el entender del marino sea el entender del todo formado por el marino y la nave sino sólo del marino; y de la misma manera, el entender no será un acto de Sócrates sino sólo del intelecto que usa el cuerpo de Sócrates. Pues sólo en todo lo que consiste en algo uno y ente la acción de las partes es la acción del todo, y si alguien habla de otra manera, lo hace impropiamente.

§70. Y si tú dices que, de este modo, el cielo entiende por su motor[148] asumes como conocido lo más difícil de conocer para probar algo más fácil. Pues mediante el intelecto humano conviene que lleguemos al conocimiento de los intelectos superiores, y no al revés. Si ciertamente se dice que este individuo, que es Sócrates, es el cuerpo animado por un alma vegetativa y sensitiva –como parece que se sigue cuando afirman que este hombre no cae dentro de la especie en virtud del intelecto, sino por el alma sensitiva ennoblecida por alguna ilustración o unión del intelecto posible– entonces el intelecto no se relaciona con Sócrates sino como el motor al móvil. Pero de acuerdo con esto, la acción del intelecto que consiste en entender, de ningún modo se puede atribuir a Sócrates; lo cual se manifiesta por múltiples razones.

§71. En primer lugar por lo que dice el Filósofo en el libro IX de la *Metafísica*: "Así pues, cuando lo producido es algo distinto del propio ejercicio, el acto de tales potencias se realiza en lo que es producido, como el acto de construir en lo que está siendo construido y el acto de tejer en lo que está siendo tejido, y del mismo modo en los demás casos. Y así, en general, el movimiento se realiza en el móvil. Por el contrario, cuando no hay obra alguna aparte de la actividad, ésta se realiza en los agentes mismos, así como la visión en quien está

---

147 Aristóteles, *Met.* 1045a20-25.

148 Cf. Tomás de Aquino, *S.Th.* I, q70.

viendo y la contemplación en quien está contemplando"[149]. Así, pues, aunque se diga que el intelecto se une a Sócrates como motor, esto no es ninguna ayuda para sostener que el entender está en Sócrates, ni que Sócrates entiende; porque entender es una acción que está sólo en el intelecto. Desde lo cual también se ve la falsedad de lo que afirman quienes sostienen que no es el intelecto el acto del cuerpo, sino el mismo entender. Pues el entender no puede ser acto de nada que no sea a su vez acto del intelecto, porque el entender no está más que en el intelecto. De la misma manera que la visión no está sino en la vista y no puede ser visión más que de aquellas cosas de las que la vista es acto.

§72. En segundo lugar, porque la acción propia del motor no se atribuye al instrumento o al movimiento. Es más bien al contrario, la acción del instrumento se atribuye al motor principal. Pues no se puede decir que la sierra disponga del artífice, sino que se dice que el artífice corta, lo que es obra propia de la sierra. Puesto que la obra propia del mismo intelecto es entender, y de donde, concediendo que el entender fuese una acción que trasciende en otro –como el mover–, no se seguiría que el entender convenga a Sócrates, si el intelecto se une a él sólo como motor.

§73. En tercer lugar, en aquellos cuyas acciones trascienden en otro, las acciones se atribuyen de modo opuesto al motor y al móvil. Con respecto a la edificación se dice que el constructor edifica, mientras que el edificio es edificado. Si el entender fuera una acción que trascendiera en otro como el mover, a partir de esto no se podría decir que Sócrates entiende porque el intelecto se une a él como motor; sino más bien que el intelecto entiende y Sócrates es entendido, o tal vez que, entendiendo el intelecto, mueve a Sócrates y que Sócrates es movido.

§74. A veces ocurre que la acción del motor se transfiere a la cosa movida, [como] por ejemplo si el mismo motor mueve por lo mismo que es movido, [o] como lo calentado calienta. Por lo tanto, alguien podría decir que puesto que Sócrates es movido por el intelecto, que mueve entendiendo, entiende por lo mismo que es movido. Pero esto se enfrenta a lo que Aristóteles dice en el libro II *Acerca del alma*, de donde hemos obtenido el principio de este razonamiento. Pues luego de haber dicho que aquello por lo cual primero conocemos y sanamos es la forma, esto es la ciencia y la salud, agrega: "según nuestra opinión, el

---

[149] Aristóteles, *Met.* 1050a30-36. Cf. Tomás de Aquino, *In De An.* III lect8. Sobre esto tres argumentos, cf. *S.Th.* I, q76, a1; *De An.* a2; *In De An.* III lect7, n690; *De Spirit. Creat.* a2; *Comp. Th.* c85.

acto del agente está en el paciente dispuesto [que es afectado por él]"[150]. Exponiendo esto, Temistio dice: "pues aun cuando a veces la ciencia y la salud nos vienen de otros, a saber del que enseña o del médico, también en el paciente existe la disposición que hace que existan en él mismo aquellos actos, como mostramos anteriormente cuando hablamos de la naturaleza"[151]. Por lo tanto, es según la intención de Aristóteles, y es más evidentemente verdadero que cuando el movido mueve y tiene la acción del motor, es conveniente que haya en él algún acto del motor, y que de algún modo tenga esta acción. Esto es lo primero por lo que obra, y es acto y forma suya; así como algo calentado calienta por el calor que está en él en virtud del agente que lo calentó.

§75. Supongamos que el intelecto moviera al alma de Sócrates iluminándola o de cualquier otro modo. Sócrates entiende primeramente por lo que queda en él de la impresión del intelecto. Pero Aristóteles probó que aquello por lo cual Sócrates primero entiende, así como el sentido siente, está en potencia respecto de todas las cosas y que por eso no tiene una naturaleza determinada, a no ser la posible. Y demostró en consecuencia que no se mezcla con el cuerpo sino que es separado. Supuesto que el que mueve a Sócrates sea cierto intelecto separado, conviene sin embargo que este intelecto posible del que habla Aristóteles esté en el alma de Sócrates; como el sentido por el cual Sócrates siente, el cual se encuentra en potencia [respecto] de todos los sensibles.

§76. Pero si se afirma que este individuo, que es Sócrates, no es un compuesto de intelecto y cuerpo animado, ni tampoco un cuerpo animado solo, sino solamente intelecto, estaríamos ya de acuerdo con la opinión de Platón, quien "por esta dificultad no quiso que el hombre estuviese compuesto de alma y cuerpo, sino que el alma usase al cuerpo y en cierto modo esté revestida por el cuerpo"[152], como expone Gregorio Niseno. Pero según escribe Macrobio, también Plotino manifiesta que el hombre es la misma alma cuando dice: "Pues lo que nosotros vemos no es el hombre verdadero; el hombre verdadero es aquél que gobierna lo que nosotros vemos. Así cuando se separa la animación con la muerte del animal, entonces cae el cuerpo abandonado por el que lo gobernaba, y esto es lo que se observa en el hombre mortal"[153]. Pero el alma que es el hom-

---

[150] Aristóteles, *De anima* 414a11-12. Cf. Tomás de Aquino, *In De An.* III lect4. Lo contenido en estos corchetes no se encuentra en el original latino que cita Tomás, pero sí en la edición crítica de Aristóteles que conocemos hoy. Esto puede deberse a que Tomás citó de memoria este fragmento, o bien a que la edición que manejó no tenía esta parte.

[151] Temistio, *In De anima,* II, 2, p. 85, lin14-19.

[152] Nemesio de Emesa, *De natura hominis* c3, PG 40, 593 B. Cf. nota 124 al §33 de esta obra.

[153] Macrobio, *In somnium Scipionis,* II, 12.

bre verdadero es ajena a toda condición de mortalidad. Agrega además que Plotino es uno de los más grandes comentadores de Aristóteles, como Simplicio expone en su *Comentario al libro Sobre los Predicamentos*[154].

§77. Pero esta doctrina no parece ser muy ajena a las palabras de Aristóteles. Pues dice en el libro IX de la *Ética* que "es propio del buen hombre hacer el bien y hacerlo en provecho propio: pues cada uno parece ser uno mismo a causa del intelecto"[155]. Lo cual no quiere decir que el hombre sea sólo intelecto sino que lo principal en el hombre es el intelecto, por lo que enseguida dice que: "así como el máximamente principal sobresale dentro de una ciudadanía y de cualquier otra constitución, así también el hombre", donde añade "cada hombre es el intelecto, o lo es máximamente"[156]. Y en este sentido pienso que tanto Temistio en las palabras arriba expuestas como Plotino en las recién introducidas sostuvieron que el hombre es alma o intelecto.

§78. Pero se prueba de muchas maneras que el hombre no es sólo intelecto o alma. Primero, partiendo del mismo Gregorio Niseno quien, luego de introducir la opinión de Platón, añade: "pero esta forma de hablar tiene algo difícil o directamente insoluble. ¿Pues cómo el alma puede ser una con su ropaje? Pues la túnica y el que la viste no son uno"[157]. Segundo, porque Aristóteles en el libro VII de la *Metafísica* prueba que "el hombre y el caballo y los semejantes" no son sólo forma, "sino un todo compuesto de materia y forma si se los considera universalmente, y de materia última si se considera al singular –como Sócrates– y de la misma manera en los otros"[158]. Y esto lo probó sosteniendo que ninguna parte del cuerpo puede ser definida sin alguna parte del alma, y una vez separada el alma, ni el ojo ni la carne pueden llamarse así a no ser equívocamente, lo que no sería así si el hombre o Sócrates fuese sólo intelecto o alma. Tercero, puesto que el intelecto sólo mueve por voluntad, como se prueba en el libro III *Acerca del alma*[159], se seguiría que debiera estar sujeto a la voluntad del hombre el retener el cuerpo o bien separarse cuando quisiese, lo que evidentemente es falso.

---

154 Cf. Proem., p. 2.

155 Aristóteles, *Eth.* 1066a15-17. Cf. Tomás de Aquino, *In De An.* III lect4.

156 Aristóteles, *Eth.* 1168b31-33. Cf. Tomás de Aquino, *In De An.* III lect9.

157 Nemesio de Emesa, *De natura hominis,* c3, PG 40, 593 B.

158 Aristóteles, *Met.* 1035b27-31. Cf. Tomás de Aquino, *In De An.* III lect10; *C.G.* II, c57.

159 Aristóteles, *De anima,* 433a14-26. Cf. Tomás de Aquino, *In De An.* III lect15.

§79. Se ve por lo tanto que el intelecto no se une a Sócrates sólo como motor y además que, si así lo hiciese, de nada serviría esto para que Sócrates entendiera. Por lo tanto quienes quieran defender esta posición se verán obligados a confesar que no entienden nada y que por lo tanto no son dignos de discutir estas cosas con nadie, o deberán confesar que Aristóteles concluye que aquello por lo que primero entendemos es la especie y la forma.

[§80-§82: El hombre se define específicamente por el intelecto]

§80. Esto también puede concluirse a partir de que este hombre singular pertenece a alguna especie[160]. Pues la especie de cada uno depende de la forma. Entonces este hombre singular obtiene su especie por la forma. Sin embargo cada uno obtiene la especie de aquello que es principio de la operación de la especie. La operación propia del hombre, en cuanto hombre, es entender –pues en esto difiere de los otros animales–, por eso Aristóteles hace consistir la felicidad última en esta operación[161]. Pero el intelecto, como dice Aristóteles, es el principio por el cual entendemos. Conviene entonces que él mismo se una al cuerpo como forma no porque la misma potencia intelectiva sea acto de algún órgano, sino porque es virtud del alma que, a su vez, es acto de un cuerpo físico orgánico.

§81. Además, si su posición fuera la correcta se destruirían los principios de la filosofía moral, ya que se ha quitado lo que depende de nosotros. Pues nada depende de nosotros a no ser por la voluntad, de donde lo que está en nosotros se dice voluntario. Pero la voluntad está en el intelecto, como se ve a partir de lo dicho por Aristóteles en el libro III *Acerca del alma* cuando afirma que en las substancias separadas está el intelecto y la voluntad[162], y también [se ve] cuando Aristóteles dice en su *Retórica* que a veces sucede que amamos u odiamos algo en universal por la voluntad[163], como cuando odiamos el género de los ladrones.

§82. Si entonces el intelecto no es algo de este hombre, de tal modo que sea verdaderamente uno con él, sino que se uniera a él sólo por el fantasma o como motor, la voluntad no estaría en este hombre particular sino en el intelecto sepa-

---

[160] Cf. Tomás de Aquino, *S.Th.* I, q76, a1; *C.G.* II, cc60, 73.

[161] Aristóteles, *Eth.* 1177a12-17. Cf. Tomás de Aquino, *In De An.* III lect10.

[162] Aristóteles, *De anima,* 432b5. Cf. Tomás de Aquino, *In De An.* III lect14.

[163] Aristóteles, *Ret.* 1382a6.

rado[164]. Y así este hombre particular no sería señor de sus actos y ninguno de sus actos sería loable o repudiable. Lo cual implica despedazar los principios de la filosofía moral. Ahora bien, como esto es absurdo y contrario a la vida humana (pues no sería necesario aconsejar ni promulgar leyes), se sigue que el intelecto se une a nosotros de tal manera que se forme algo uno a partir de él y de nosotros. Pero esto no puede ser a menos que sea del modo que se ha dicho, con lo que el intelecto es una potencia del alma que a su vez se une a nosotros como forma. Por lo tanto sólo queda mantener esto contra toda duda, no por la revelación de la fe, como ellos mismos afirman, sino porque negarlo es manifiestamente contrario a toda evidencia[165].

[§83-§85: Se responde a lo dicho que así el intelecto se hace forma material]

§83. Pero las razones que aducen en contra no son difíciles de resolver. Pues dicen que de esta posición se sigue que el intelecto es una forma material y no está privada de todas las naturalezas de las cosas sensibles[166]. Y que por consiguiente lo que se recibe en el intelecto, es recibido como en la materia, o sea individual y no universalmente. Y además que por ser forma material no es entendida en acto, y así el intelecto no podría entenderse a sí mismo; lo que es a todas luces falso. Pues ninguna forma material es entendida en acto sino sólo en potencia, pero se vuelve entendida en acto por abstracción. La solución a este problema se encuentra en lo que dijimos antes. Pues no decimos que el alma humana sea forma del cuerpo según la potencia intelectiva, la que según la doctrina de Aristóteles no es acto de ningún órgano. De donde sólo queda que el alma sea inmaterial en cuanto a la potencia intelectiva, y que reciba inmaterialmente, e inmaterialmente se entienda a sí misma. Por lo que Aristóteles de modo admirable dice: "el alma es el recipiente de las especies; pero no toda el alma, sino sólo el intelecto"[167].

---

[164] Cf. Tomás de Aquino, *C.G.* II, c60. Infra, §89.

[165] Siger expresó, en *De anima intelectiva*, que ella está unida al cuerpo (§25), pero no del modo en que Tomás y Alberto lo explican, es decir en cuanto al ser (§38 y ss.), sino como perfección y operante intrínseco del cuerpo (§44). De los premios y castigos Siger habla en §71.

[166] Cf. Averroes, *Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros*, III, 4, f.160r 2; Siger de Brabante, *De anima intellectiva*, c3.

[167] Aristóteles, *De anima*, 429a27-28.

§84. Contra esto se podría argüir que la potencia del alma no puede ser más inmaterial o simple que su esencia, y en verdad óptimamente procedería la objeción si la esencia del alma humana fuese forma de la materia de tal manera que no fuese por su ser[168] sino por el ser del compuesto. Como sucede con otras formas que ni son ni tienen operaciones según sí mismas, independientemente de su comunicación con la materia, y justamente por esto se dicen inmersas en la materia. El alma humana, en cambio, no es absorbida totalmente por la materia porque es según su ser, que además comunica [su ser] de algún modo a la materia. Y por lo mismo es mayor la dignidad de esta forma que la capacidad de la materia[169]. Entonces no hay nada que impida que tenga alguna operación o virtud que la materia no alcance.

§85. Sin embargo, quien dice esto debería considerar que si este principio intelectivo, por el cual nosotros entendemos, fuese separado y distinto según el ser del alma que es forma de nuestro cuerpo, sería por sí mismo el que entiende y lo entendido[170]. Y además no podría ocurrir que a veces entienda y otras veces no, sino que entendería siempre; y tampoco necesitaría de los inteligibles en acto para conocerse a sí mismo, sino sólo de su esencia, como las otras sustancias separadas[171]. Tampoco sería conveniente que para entender necesitara de nuestros fantasmas. Pues no se encuentra en el orden de las cosas que las sustancias superiores necesiten de las substancias inferiores para realizar sus perfecciones principales, como los cuerpos celestes no se forman o perfeccionan cumpliendo sus movimientos a partir de los cuerpos inferiores. Es por lo tanto muy improbable el discurso de los que dicen que el intelecto es algún principio semejante a las sustancias separadas, y también que por las especies recibidas de los fantasmas se perfecciona y se vuelve inteligente en acto.

---

168 Cf. supra §27 de esta obra.

169 Aquí Tomás hace referencia al modo de unión del alma con el cuerpo. El alma no es educida de la potencialidad de la materia, sino que el acto de ser del alma adviene al compuesto por ella. Es decir que el alma participa su acto de ser al cuerpo.

170 Cf. Tomás de Aquino, *C.G.* II, c60.

171 Cf. Tomás de Aquino, *De An.* a2.

Capítulo IV: Se rechaza la opinión que afirma un intelecto para todos los hombres

[§86-§91: Afirmada tal unidad, no existiría más que uno que entendiera y uno que quisiera]

§86. Habiendo considerado estos argumentos que sostienen que el intelecto no es el alma, que a su vez es forma de nuestro cuerpo, ni parte del mismo, sino algo separado según la sustancia; queda considerar sobre esto [lo] que dicen: el intelecto posible es uno en todos. En efecto, puede haber alguna razón para decir esto del agente, y muchos filósofos lo sostuvieron. Así pues, parece que no se sigue nada inconveniente si muchos son perfeccionados por un agente, como todas las potencias de la visión de los animales son perfeccionadas en el acto de ver en virtud de un único sol; aunque no fuera ésta la intención de Aristóteles, quien sostuvo que el intelecto agente es algo en el alma, por lo que lo comparó con la luz[172]. Pero Platón al sostener un intelecto separado lo comparó con el sol, como dijo Temistio[173]. Pues el sol es uno pero mucha la luz difundida por él para ver. Pero sea lo que fuera del intelecto agente, se ve por muchas razones que es imposible decir que el intelecto posible es uno para todos los hombres[174].

§87. En primer lugar porque si el intelecto posible fuera aquello mediante lo que entendemos sería necesario decir que el hombre singular que entiende o es el mismo intelecto, o el intelecto inhiere en él formalmente[175]; no porque sea forma del cuerpo, sino porque es virtud del alma que es forma del cuerpo. Ahora bien, si alguno dijera que el hombre singular es el mismo intelecto, se seguiría que este hombre singular no sería distinto de aquel otro hombre singular y que todos los hombres serían un único hombre, y no ciertamente por participación de la especie, sino en cuanto serían un único individuo. Pero si el intelecto está en nosotros formalmente, así como ya fue dicho[176], se seguiría que diversas almas lo serían de diversos cuerpos. Porque así como el hombre está

[172] Aristóteles, *De anima,* 430a15. Cf. Tomás de Aquino, *In De An.* III lect10.

[173] Temistio, *In De anima,* III, 5, p. 191, lin15-16.

[174] En este párrafo Tomás de Aquino se muestra dispuesto a aceptar la unidad del intelecto agente. Sin embargo, no trata este punto y dedica su atención sólo al intelecto posible para probar que es una potencia o facultad de cada hombre. Este hecho, no obstante, es insuficiente como para considerar que pensara que hay un único intelecto agente. Para entender esto basta con releer el páragrafo anterior.

[175] Cf. Tomás de Aquino, *S.Th.* I, q76, a2.

[176] Cf. Tomás de Aquino, *S.Th.* I, q76, a2; *C.G.* II, c73; *De An.* a3.

compuesto de cuerpo y alma, este hombre –como Calias o Sócrates– está compuesto de este cuerpo y de esta alma. Pero si las almas son diversas y el intelecto posible es la virtud del alma por la que ésta entiende, conviene que difiera en número, pues no es posible de diversas cosas hacer [una] virtud numéricamente una. Quedó claro arriba que, confirmada esta posición, de ningún modo se puede decir que Sócrates entienda, para que nadie diga que el hombre entiende por el intelecto posible así como por algo propio que también es parte suya, no como forma sino como motor.

§88. Pero concedamos que Sócrates entienda porque el intelecto entiende, aunque el intelecto sea sólo el motor, como el hombre ve por lo que ve el ojo. Y para seguir con la similitud supongamos que todos los hombres tengan un único ojo; quedaría por averiguar si todos los hombres serían uno que ve o muchos que ven. Para investigar la verdad sobre lo anterior[177] conviene considerar que una cosa es que se trate del primero que mueve y otra que se trate del instrumento[178]. Pues si muchos hombres usaran uno y el mismo instrumento en número, los que operan serían muchos, como por ejemplo muchos usan una máquina para elevar o lanzar piedras. Pero si el agente principal fuese uno que usara a muchos como instrumentos, aunque quizás las diversas operaciones se realizaren por diversos instrumentos, aun cuando alguna vez fuese una sola operación, por más que sean requeridos muchos instrumentos para ella, no obstante el que opera sería uno. Así pues, la unidad del que opera es observada no conforme a los instrumentos, sino conforme al agente principal que usa los instrumentos. Por lo tanto realizada la posición mencionada, si el ojo fuese lo principal en el hombre, aquello que uniera todas las potencias del alma y las partes del cuerpo como instrumentos, muchos [sujetos], teniendo un único ojo, serían un único vidente. Pero si el ojo no fuera lo principal en el hombre sino que hubiera algo principal que usara el ojo y por lo que se diversificaran en muchos, habría en verdad muchos videntes pero con un único ojo.

---

[177] Aquí nos encontramos con una extraña construcción de quo final. *Ad cuius veritatis inquisitionem considerare oportet quod...* La construcción de quo final indica el fin pretendido y se forma con la partícula introductoria *in* o *ad* y el verbo en gerundio o gerundivo. En este caso se trata de un gerundio, pero ausente en la frase. Se lo supone de la frase anterior: *Inquirendum restat, utrum omnes homines sint unus videns vel multi videntes.* Lo extraño es que en la frase anterior el verbo no debería estar en gerundio, y se encuentra no sólo en gerundio, sino en gerundio *acusativo*, que es lo que exige la frase posterior. Esto puede indicar una redacción apresurada y que fuera hecha de su puño y letra, no dictando a copistas, que es el modo en que escribió muchas de sus obras.

[178] Cf. Tomás de Aquino, *S.Th.* I, q76, a2.

§89. Pero es claro que el intelecto es aquello que es principal en el hombre, y que utiliza todas las potencias del alma y los miembros del cuerpo tanto como los órganos; y por esto Aristóteles sutilmente dijo que el hombre es "principalmente" intelecto[179]. Así pues, si el intelecto fuera uno para todos, se seguiría necesariamente que habría uno que entendería, y consecuentemente, uno solo que desearía y uno solo que utilizaría a favor de su voluntad el arbitrio de todas las facultades del alma y de las partes del cuerpo por las cuales los hombres se diferencian entre ellos. Y de esto último se seguiría que no habría ninguna diferencia entre los hombres en cuanto a la libre elección de la voluntad sino que la voluntad sería la misma para todos, si es que el intelecto es uno e indiviso en todos. Junto al cual y sólo junto a él reside la principalidad y señorío de utilizar a todas las otras facultades del alma y las partes del cuerpo. Lo cual claramente es falso e imposible. Pues [todo] esto contradice a la evidencia, y destruye toda ciencia moral y todo lo que pertenece a la sociedad civil que es natural a los hombres, como dice Aristóteles[180].

§90. Y aún si todos los hombres entendieran por un único intelecto, de cualquier modo en que se uniese a ellos, ya fuera como forma o como motor, se seguiría necesariamente que para todo hombre el mismo entender sería uno numéricamente, y simultáneo con respecto a un inteligible. Por ejemplo si yo conozco una piedra y tú también, convendrá que la operación intelectual mía y tuya sea una y la misma[181]. Pues no puede haber un principio activo de lo mismo, sea forma o motor, respecto al mismo objeto, salvo que haya una única operación de la misma especie y al mismo tiempo. Lo cual es evidente por lo que el Filósofo declara en el libro V de la *Física*: "por lo que si hubiera muchos hombres que tuviesen un único ojo, no habría en un mismo momento más que una visión del mismo objeto"[182].

§91. De modo similar si el intelecto fuera solamente uno para todos se seguiría que habría tan sólo una acción intelectual para todos los hombres que entendiesen lo mismo y al mismo tiempo; y especialmente porque no toma parte en la operación intelectual ninguna de aquellas cosas que causan que los hombres se distingan unos de otros. En efecto, los fantasmas son preámbulos para la acción del intelecto, como los colores para la acción de la vista, por lo que la acción del

179 Aristóteles, *Eth.* 1169a2. Cf. Tomás de Aquino, *In De An.* III lect9. Véase que el intelecto en este párrafo no es sólo la facultad que conoce, sino que incluye la voluntad.

180 Aristóteles, *Pol.* 1253a2-3. Cf. Tomás de Aquino, *In De An.* III lect1.

181 Cf. Tomás de Aquino, *De An.* a3; *De Spirit. Creat.* a9.

182 Aristóteles, *Phys.* 227b21.

intelecto no diferiría por su diversidad, máximamente con respecto a un [único] inteligible. Sin embargo los que sostienen estas posturas afirman que la ciencia de este hombre difiere de la ciencia de otros, en cuanto éste entiende unas cosas por los fantasmas que tiene, y aquél otro, otras cosas por los suyos. Pero en ambos, quienes conocen y entienden lo mismo, esta misma operación intelectual de ningún modo puede diversificarse por la diversidad de los fantasmas.

[§92-§95: Esta unidad contradice los escritos del Filósofo acerca del intelecto posible y del hábito de la ciencia]

§92. Pero aún debe mostrarse que esta posición es claramente opuesta a las palabras de Aristóteles. Pues en efecto, después de haber dicho que el intelecto posible está separado y que está en potencia de todas las cosas, agrega que: "como [el intelecto] se hace (es decir en acto) el singular, de este modo el sabio se dice tal en cuanto está en acto"[183]; es decir como la ciencia está en acto, y como el sabio se dice tal en acto en cuanto tiene el hábito de la ciencia[184]. Por ello agrega más abajo: "pero esto ocurre instantáneamente cuando [por el hábito] puede operar por sí mismo. Así pues, entonces [el intelecto] es potencia de algún modo, pero no como antes de aprender o conocer"[185]. Y después, se pregunta: "si el intelecto es simple e impasible y no tiene nada de nada en común, como dijo Anaxágoras, ¿de qué modo entiende, si entender es padecer algo?"[186]. Para solucionar esto responde diciendo: "la potencia del intelecto de algún modo es inteligible, pero antes del acto no se entiende nada. Pero conviene que en verdad ocurra en el intelecto, así como en una tabla donde no hay nada escrito en acto"[187]. Por lo tanto el sentido de las palabras de Aristóteles es que el intelecto posible antes de aprender o conocer está en potencia, como la tabla en la que nada está escrito en acto; pero después de aprender o conocer está en acto según el hábito de la ciencia, por el que puede operar por sí mismo aun cuando continúe en potencia para pensar en acto.

---

[183] Aristóteles, *De anima,* 429b5-7. Cf. Tomás de Aquino, *In De An.* III lect8.

[184] Cf. Tomás de Aquino, *C.G.* II, c73.

[185] Aristóteles, *De anima,* 429b7-9.

[186] Aristóteles, *De anima,* 429b23-25. Traducimos *nada de nada* para reflejar la doble negación del original, que niega con *nulli* y con *nihil*: *intellectus simplex est et impassibile et nulli nihil habet commune*. Lobato prefiere traducir *nada tiene con otra cosa,* que también refleja el pensamiento del autor. Cf. Tomás de Aquino, *In De An.* III lect9.

[187] Aristóteles, *De anima,* 429b30-430a2.

§93. Por ello deben aclararse tres cosas. Primero, que el hábito de la ciencia es el acto primero del mismo intelecto, que según éste se pone en acto y puede operar por sí mismo. Pero la ciencia no sólo proviene de los fantasmas iluminados por el intelecto, como algunos dicen, o de cierta facultad que nosotros adquirimos mediante frecuentes meditaciones y ejercicio, para que nos unamos al intelecto posible por nuestros fantasmas[188]. En segundo lugar debe decirse que antes de nuestro aprender o conocer, el mismo intelecto posible está en potencia, como la tabla en la cual nada ha sido escrito. Y tercero, que por nuestro aprender o conocer el mismo intelecto posible se pone en acto.

§94. Pero estas posiciones no pueden mantenerse si hubiera un intelecto posible para todos los hombres que son, los que fueron y los que serán. Es claro que las especies se conservan en el intelecto pues es el lugar de las especies, como dijera Aristóteles[189]: y [digo] de nuevo que la ciencia es un hábito permanente. Por lo tanto, si por alguno de los hombres precedentes [el intelecto] es puesto en acto respecto de algunas especies inteligibles y perfeccionado en cuanto al hábito de la ciencia, aquel hábito y aquella especie permanecerán en él. Pero como todo recipiente está desprovisto de lo que recibe, es imposible que por mi aprender o conocer aquellas especies sean adquiridas [nuevamente] por el intelecto posible[190]. Si alguno dijera que por mi aprender el intelecto posible se pone de nuevo en acto con respecto a algo, como por ejemplo si yo aprendo algo inteligible que no ha sido conocido por nadie anterior, no obstante [afirmamos que] en el aprender esto no puede ocurrir, pues no puedo aprender del que enseña salvo que él sepa. Por lo tanto [Aristóteles] en vano dijo que antes de aprender o conocer el intelecto estaba en potencia.

§95. Pero si alguno adjudicara a la opinión de Aristóteles que siempre hubo hombres, se seguiría que no ocurrió que hubiera un primer hombre inteligente[191]. Y así ninguna especie inteligible sería adquirida mediante los fantasmas en el intelecto posible, sino que las especies inteligibles del intelecto posible serían eternas[192]. Luego, en vano puso Aristóteles al intelecto agente que

---

[188] Cf. Tomás de Aquino, *De Ver.* q10, a2; *C.G.* II, c74; *S.Th.* I, q79, a6.

[189] Aristóteles, *De anima,* 429a27-28. Cf. Tomás de Aquino, *In De An.* III lect7.

[190] Cf. Tomás de Aquino, *De Spirit. Creat.* a9.

[191] El muy discutido tema de esa época sobre la eternidad del mundo se desdoblaba en el de la eternidad de la especie humana. Si los hombres que hubo fueron infinitos se hace imposible que haya habido uno primero, un Adán. En la Universidad de París de 1277, la novena tesis condenada por el obispo Tempier es ésta: "Que no hubo un primer hombre, ni habrá un último, sino que siempre los hubo y la generación del hombre siempre fue por otro hombre".

[192] Cf. Tomás de Aquino, *C.G.* II, c73.

pone en acto a los inteligibles en potencia. También sostuvo inútilmente que los fantasmas son al intelecto posible como los colores a la visión, si el intelecto posible no recibe nada de los fantasmas. Y esto, a pesar de lo muy irracional que parezca que la sustancia separada reciba [algo] de nuestros fantasmas, y porque no puede conocerse a sí misma a no ser después que nosotros hayamos aprendido o entendido. Pues Aristóteles después de las palabras antes dichas añade: "y éste mismo entonces puede conocerse a sí mismo"[193], es decir, después de aprender o entender. Pues la sustancia separada es en sí misma inteligible. De donde el intelecto posible se conocería por su esencia si fuese una sustancia separada; y no estaría para ello necesitado de las especies inteligibles, llevadas a él por nuestro entender o conocer.

[§96-§98: No es suficiente la respuesta de quienes dicen que Aristóteles habla acerca del intelecto posible sólo en cuanto se continúa en nosotros]

§96. Pero si quieren evadir este inconveniente diciendo que Aristóteles dijo todo lo anterior sobre el intelecto posible, en cuanto se prolonga en nosotros y no según lo que es en sí[194], debe decirse que ciertamente las palabras de Aristóteles no dicen esto. Antes habla del intelecto posible según lo que es propio de sí y según lo que lo distingue del agente. Además, supongamos que no se forzaran las palabras de Aristóteles al sostener lo que ellos dicen, que el intelecto posible haya tenido desde la eternidad las especies inteligibles, por las que se une con nosotros mediante los fantasmas que están en nosotros.

§97. Conviene entonces que las especies inteligibles que están en el intelecto posible y los fantasmas que están en nosotros se relacionen de alguno de los siguientes tres modos. El primero es que las especies inteligibles que están en el intelecto posible sean recibidas a partir de los fantasmas que están en nosotros, como parecen decir las palabras de Aristóteles; lo que no puede ser conforme a la posición antes dicha, como fue mostrado[195]. El segundo modo es que aquellas especies no sean recibidas de los fantasmas sino que irradien sobre nuestros fantasmas; a saber, como si algunas especies en el ojo irradiaran sobre los colores que están en las paredes. El tercer modo es que las especies inteligibles que

[193] Aristóteles, *De anima,* 429b9.

[194] Cf. Averroes, *Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros,* III, f.165; Siger de Brabante, *Q. in III De An.* q9.

[195] Se refiere a los parágrafos §64-§66 de esta obra.

están en el intelecto posible ni sean recibidas a partir de los fantasmas ni impriman algo sobre los fantasmas.

§98. Si se sostiene lo segundo, es decir que las especies inteligibles iluminan a los fantasmas y conforme a esto sean entendidos, en primer lugar se seguiría que los fantasmas se harían inteligibles en acto por el intelecto posible conforme a sus especies, y no por el intelecto agente. En segundo lugar se seguiría que tal irradiación de los fantasmas no podría hacer que los fantasmas fueran inteligibles en acto. En efecto los fantasmas no devienen inteligibles en acto más que por abstracción. Y esto sería más recepción que abstracción. Y además, como toda recepción es según la naturaleza de quien recibe[196], la irradiación de las especies inteligibles que están en el intelecto posible no será un acto inteligible en los fantasmas, los cuales están en nosotros, sino [que están] de modo sensible y material. Y así nosotros no podremos entender los universales[197] por este modo de irradiación. Pero si las especies inteligibles del intelecto posible ni fuesen recibidas desde los fantasmas ni irradiasen sobre ellos, serían absolutamente disparatadas y contradictorias, y no tendrían ninguna proporción con los fantasmas y estos no tendrían parte alguna en el entender; y es claro que no puede ser así. Entonces es de todos modos imposible que el intelecto posible sea uno solo para todos los hombres.

[196] El original dice "toda recepción es según la naturaleza de lo que se recibe", *omnis receptio sit secundum naturam recepti*. Esta frase sería opuesta al principio clásico que dice que "toda recepción se realiza de acuerdo al modo del recipiente". Cf. Tomás de Aquino, *De Malo* q3, a13, ad6: "toda forma se encuentra en algo según el modo del recipiente"; *De Ver*. q2, a2, ad5: "toda forma recibida en algo es determinada según el modo del recipiente" y *C.G.* I, c43, 5. Este fragmento lo hemos encontrado traducido de modo literal por Quiles y por Lobato al italiano, quienes haciendo esto alteran el sentido según las palabras que utilizan; por lo que preferimos esta alteración del texto original poniendo la cita clásica. Debe considerarse que cuando un contenido es recibido por un recipiente el modo de recepción es determinado tanto por el recipiente como por lo recibido. Ambos ponen en la recepción características suyas, como en un vaso de agua el contenido pone la liquidez y el recipiente la silueta del líquido. Por eso la opción de la traducción literal no implica ninguna objeción doctrinal. Cf. *De Subs. Sep*. c7. "Es claro que toda sustancia intelectual recibe la forma entendida según su totalidad; de otra manera entender en su totalidad no sería posible. Así el intelecto según la forma del intelecto que en él mismo existe, entiende la cosa. Queda entonces que la materia, en cuanto se encuentra en las sustancias espirituales, no es la misma materia que la materia de los cuerpo de las cosas, sino una mucho más alta y sublime, como recibiendo la forma según su totalidad".

[197] Literalmente dice *de modo universal*, y lo que se entiende de modo universal son los universales.

Capítulo V: Se solucionan las objeciones contra la pluralidad del intelecto [posible]

[§99-§105: Objeciones 1 y 2: El intelecto es forma inmaterial, por lo tanto no puede multiplicarse por la multiplicación de los cuerpos]

§99. Pero ahora falta solucionar aquellas razones en las que algunos se apoyan para excluir la pluralidad del intelecto posible. La primera de ellas es que todo lo que se multiplica según la división de la materia es forma material. Por lo que las sustancias separadas de la materia no son muchas en una especie. Por lo tanto, si hubiera muchos intelectos en muchos hombres, los cuales se dividen en número por la división de la materia, se seguiría de modo necesario que el intelecto es forma material. Lo cual se opone a las palabras de Aristóteles y a su prueba de que el intelecto es separado. Por lo tanto, si es separado y no es forma material, de ningún modo se multiplica según la multiplicación de los cuerpos[198].

§100. Pero tanto se apoyan en esta razón que dicen que Dios no puede hacer muchos intelectos de una especie en diversos hombres. Dicen que implicaría una contradicción porque tener una naturaleza para multiplicarse numéricamente es algo totalmente extraño a la naturaleza de las formas separadas. Pero se adelantan los últimos queriendo concluir de esto que ninguna forma separada es una numéricamente, ni algo individuado. Dicen que esto puede verse a partir de este vocablo ['uno'], porque no es uno en número a no ser que sea uno a partir del número; pero la forma liberada de la materia no es uno a partir del número, porque no tiene en sí la causa del número, ya que la causa del número es a partir de la materia[199].

---

[198] El mismo planteamiento se encuentra en Siger de Brabante, *Q. in III De An.* q9, lin7-9 y en *De anima intellectiva,* c7, §75. Pero aunque haga este planteamiento, no está de acuerdo con su conclusión: Cf. *De anima intellectiva,* §92: "mucho tiempo fue para mí dudoso qué se debe sostener por la razón natural acerca de este problema, y qué fue lo que opinó el Filósofo sobre esta cuestión. En tal duda se debe adherir a la fe, la cual supera toda razón humana".

[199] Después de afirmar Santo Tomás que la materia prima, al no tener forma no puede generarse ni corromperse, ya que toda generación es a partir de algo, y este algo es la misma materia prima (por ende la generación y la corrupción corresponden solamente al compuesto); afirma que la materia prima se dice numéricamente una. "Pero lo numéricamente uno se dice en dos modos, a saber: lo que tiene una forma determinada en número, como Sócrates; y de este modo la materia prima no se dice numéricamente una, dado que no tiene una forma [que sea principio de unidad]. Se dice también de algo que es numéricamente uno porque se da sin disposiciones que lo hagan diferenciarse numéricamente; y de este modo la materia prima se dice numéricamente una, porque

§101. Empecemos por los últimos, quienes parecen ignorar en esto lo que se ha dicho al final sobre la propia palabra ['uno']. En efecto, dice Aristóteles en el libro IV de la *Metafísica* que: "la sustancia de cada cosa es una no según el accidente"[200] y que "nada es algo uno excepto el ente"[201]. Por lo tanto la sustancia separada, si es ente, es una según su sustancia; en primer lugar porque Aristóteles dice en el libro VIII de la *Metafísica* que aquellos que no tienen materia no tienen causa para ser uno ni ente[202]. Pero "uno" en el libro V se dice de cuatro modos: en número, en especie, en género y en proporción[203]. No debe decirse que alguna sustancia separada sea una solamente en especie o género, porque esto no es absolutamente uno. Por lo tanto resulta que cualquier sustancia separada es una en número. Pero no debe decirse que algo sea uno en número porque sea uno a partir del número. En efecto no es el número causa del uno sino, al contrario, porque lo uno no se divide en la numeración, pues uno es aquello que no se divide.

§102. Por otra parte, tampoco es verdad que todos los números sean causados por la materia, pues de ser así Aristóteles hubiera buscado en vano el número de las sustancias separadas. También pone Aristóteles en el libro V de la *Metafísica* que lo mucho se dice no sólo en número, sino también en especie y en género[204]. Tampoco es cierto que la sustancia separada no sea singular y algo de los individuos. De otra manera no tendría ninguna operación porque el acto es sólo del singular, como dijo el Filósofo. Por lo que se argumenta contra Platón en el libro VII de la *Metafísica* que si las ideas fuesen separadas, la idea no se podría predicar de muchos ni podría ser definida, como no lo es ningún individuo que sea único en su especie, como el sol y la luna[205]. Y no es la materia principio de individuación en las cosas materiales, sino en cuanto la materia no es participable a muchos, pues es el primer sujeto que no existe en otro[206]. Por lo que Aristóteles dice de la idea que si fuese separada, sería una, es decir individual, y sería imposible predicarla de muchos.

---

se entiende sin ninguna disposición que la haga diferenciarse numéricamente o de las cuales haya diferencia en número". Tomás de Aquino, *De Princ. Nat.* c2.

200 Aristóteles, *Met.* 1003b32. Cf. Tomás de Aquino, *In De An.* III lect2.

201 Aristóteles, *Met.* 1003b31.

202 Aristóteles, *Met.* 1045a36-b7. Cf. Tomás de Aquino, *In De An.* III lect5.

203 Aristóteles, *Met.* 1016b31-35. Cf. Tomás de Aquino, *In De An.* III lect8.

204 Aristóteles, *Met.* 1016b35-1017a6.

205 Aristóteles, *Met.* 1040a22-29. Cf. Tomás de Aquino, *In De An.* III lect15.

206 Cf. Tomás de Aquino, *In IV Sent.* d12, a1, ad1; a3, ad 3; *S.Th.* III, q77, a2.

§103. Por lo tanto las sustancias separadas son individuales y singulares, pero no se individúan por la materia sino por esto mismo que no son por naturaleza en otro ser. Y consecuentemente no son participados a muchos. De lo que se sigue que si alguna forma ha de ser por naturaleza participada en otro, así por ser acto de alguna materia, ella puede ser individuada y multiplicada por comparación a la materia. Pero ya ha sido mostrado que el intelecto es una virtud del alma que es acto del cuerpo. Así pues, en muchos cuerpos habrá muchas almas; y en muchas almas habrá muchas virtudes intelectuales que son llamadas intelectos; pero de esto no se sigue que el intelecto sea una virtud material, como se mostró más arriba[207].

§104. Pero si alguno objetara que si [las almas] son multiplicadas según los cuerpos, se seguiría que con la destrucción de los cuerpos no quedarían muchas almas; la solución se muestra por lo que antes se dijo. Pues tal cada cosa es ente, es uno, como se ha dicho en el libro IV de la *Metafísica*[208]. Así como el ser del alma ciertamente está en el cuerpo en cuanto es forma del cuerpo y no es anterior a él, no obstante destruido el cuerpo aún permanece el alma en su [propio] ser[209]. Así cualquier alma permanece en su unidad y, consecuentemente, muchas almas en su multitud.

§105. Pero a lo mostrado se argumenta con torpeza que Dios no puede hacer que existan muchos intelectos [de la misma especie][210], creyendo que esto implica contradicción. Pues aunque el intelecto no se multiplique por naturaleza, podría multiplicarse el intelecto sin que implicara contradicción. Pues es posible que una cosa tenga en virtud de otra causa [algo] que no lo tenga por su propia naturaleza[211]. Así como lo pesado no tiene en su naturaleza el tender hacia arriba, no obstante el ser pesado y tender hacia arriba no incluye contradicción, aun cuando el ser pesado y tender hacia arriba según su naturaleza sí incluiría contradicción. Así pues, aunque el intelecto fuese naturalmente uno para todos, ya que no tendría causa natural de multiplicación, no obstante podría resultar la multiplicación por causa sobrenatural sin que esto implicase contradicción. Y esto no lo decimos por esta cuestión sino para que este modo de argumentar no

---

207 Cf. §27 de esta misma obra.

208 Aristóteles, *Met.* 1003b30-34. Cf. Tomás de Aquino, *In De An.* III lect2.

209 Cf. Tomás de Aquino, *S.Th.* I, q76, a2, ad 2; *De An.* a3; a9, ad 3; *Comp. Th.* c85.

210 Algunos manuscritos incluyen aquí *eiusdem speciei, de la misma especie.*

211 Esta noción en el texto latino está expresada en negativo: *Nihil enim prohibet aliquid non habere in sua natura causam alicuius, quod tamen habet illud ex alia causa.*

se extienda a otros casos; de otro modo podrían concluir que Dios no puede hacer que los muertos resuciten o que los ciegos recuperen la vista.

[§106-§113: Objeción 3: Si lo entendido (es decir aquello que se entiende) es uno para todos, entonces también el intelecto]

§106. Pero introducen aún otra razón para la defensa de su error. Se preguntan si lo entendido en mí y en ti es enteramente uno, o dos en número y uno en especie. Si lo entendido fuera enteramente uno, entonces se seguiría que el intelecto sería uno. Si lo entendido fuese dos en número y uno en especie se seguiría que las cosas entendidas contendrían también a la cosa entendida. Pues cada una de ellas que es dos en número y una en especie es una cosa entendida, dado que es una esencia por la cual la cosa es entendida; y así se procedería hasta el infinito, lo que es imposible[212]. Por lo tanto, es imposible que sean dos en número las cosas entendidas en mí y en ti. Luego lo entendido es tan sólo una cosa, y el intelecto es sólo uno en número para todos.

§107. Hay que preguntar a estos que tan sutilmente se ponen a argumentar: aquello que son dos cosas entendidas en número y una en especie, ¿va contra la razón de lo entendido en cuanto es entendido, o [sólo] en cuanto es entendido por el hombre? Y según el argumento que ponen es evidente que esto es contra la razón de lo entendido. Pues por razón de lo entendido, en cuanto tal, es que no necesita que de él se abstraiga algo para que sea entendido. Por lo tanto, según su argumento podemos simplemente concluir que lo entendido es solamente uno, y no sólo uno lo entendido por todos los hombres. Y si lo entendido es solamente uno, según su argumento se seguiría que hay un único intelecto en todo el mundo, y no sólo para los hombres. Pues nuestro intelecto no sólo es

[212] Cf. Tomás de Aquino, *De Spirit. Creat.* a9, obj6, donde se expone el mismo planteamiento: "Además, si el intelecto posible fuera uno en mí y otro en ti sería necesario que la cosa entendida fuera una en mí y otra en ti, ya que la cosa entendida está en el intelecto; y entonces la cosa entendida se multiplicaría proporcionalmente a la multiplicación de los individuos humanos. Ahora bien, todo lo que se multiplica según la multiplicación de los individuos tiene algo entendido común [otro objeto entendido o inteligible más común]; y así la cosa entendida contendría a su vez otra cosa entendida, hasta el infinito; lo que es imposible. Luego no puede ser diverso el intelecto posible en mí y en ti".

una sustancia separada sino que también es Dios mismo, y se quita absolutamente la pluralidad de sustancias separadas[213].

§108. Pero si alguno quisiera responder que lo entendido por una sustancia separada y lo entendido por otra no es uno en especie, ya que el intelecto difiere por la especie, se engañaría a sí mismo. Pues lo que es entendido se compara al entender y al intelecto, como el objeto al acto y a la potencia. Pero el objeto no recibe la especie del acto ni de la potencia, sino más bien al revés. Por lo tanto se debe conceder simplemente que lo entendido de una cosa es tan sólo uno –por ejemplo de una piedra– no sólo para todos los hombres, sino también para todos los seres que entienden[214].

§109. Pero falta preguntar qué es esto mismo entendido. Pues si dicen que lo entendido es una especie inmaterial existente en el intelecto, ellos mismos de algún modo se deslizan sin notarlo hacia el principio de Platón, quien sostuvo que no puede haber ninguna ciencia de las cosas sensibles sino que toda ciencia es sobre una forma separada. Pues nada agrega a nuestro propósito que alguien diga que la ciencia que tenemos sobre la piedra la tenemos en virtud de una forma separada de la piedra, o que la tenemos en virtud de una forma de piedra que está en el intelecto; pues en ambos casos se sigue que las ciencias no son de las cosas que están aquí sino sólo de las cosas separadas. Pero como Platón sostuvo que a las formas separadas les corresponde subsistir por sí mismas, de este modo también podrá admitir con esto muchos intelectos que participan de un conocimiento de la verdad por una forma separada. Pero como estos ponen las formas inmateriales (que dicen que son lo entendido) en el intelecto, de este modo están obligados a afirmar que solamente hay un intelecto, no sólo para todos los hombres sino también en absoluto.

§110. Por lo tanto debe decirse que, según la sentencia de Aristóteles, lo entendido, que es uno, es la misma naturaleza o esencia de la cosa. Pues la ciencia

---

[213] Según este planteamiento al afirmar que lo entendido por todos es uno se sigue que el intelecto también es único para todos los hombres. Pero esto implicaría que lo es para todas las sustancias intelectuales, y de allí que también por este intelecto único pensarían los ángeles o sustancias separadas, y el mismo Dios. Esto implicaría un monopsiquismo para todos los seres inteligentes, lo que es un gran paso hacia el monismo. Aquí el argumento se engarza con la concepción aristotélica de Dios según la cual es un intelecto supremo siempre en acto. Cf. Aristóteles, *Met.* 1072a20-1073a15. Tomás aquí empuja hasta el absurdo la explicación que Averroes da de la unidad del conocimiento, ya que no distingue entre 'quien entiende' y 'aquello mediante lo cual entiende'.

[214] Cf. Tomás de Aquino, *De An.* a9, ad 6.

de la naturaleza versa sobre las cosas, como también ocurre con las otras ciencias, y no sobre las especies entendidas del intelecto. Pues si lo entendido no fuese la misma naturaleza de la piedra que está en las cosas sino la especie que está en el intelecto, se seguiría que yo no entendería la cosa que es piedra sino la sola intención que es abstraída de la piedra. Pero es cierto que la naturaleza de la piedra en cuanto está en los singulares es entendida en potencia, pero deviene entendida en acto por las especies que llegan sin cesar desde las cosas sensibles a la fantasía a través de los sentidos. Y por la virtud del intelecto agente las especies inteligibles que están en el intelecto posible son abstraídas. Pues las especies no están en el intelecto posible como entendidas, sino como especies por las que el intelecto entiende (como las especies que están en la vista no son la misma vista, sino aquellas cosas por las que la vista ve), a no ser que el intelecto volviese sobre sí mismo, lo que no puede ocurrir en el orden sensible[215].

§111. Pues si el entender fuera una acción que pasara a una materia exterior, como el quemar o el mover, entonces el entender sería según el modo de ser en que la naturaleza de las cosas se realiza en los singulares, así como la combustión del fuego se realiza según el modo de ser del combustible. Pero como el entender es una acción que permanece en el sujeto mismo que entiende, como Aristóteles dice en el libro IX de la *Metafísica*[216], se seguiría que el entender es según el modo de ser del que entiende, es decir según la exigencia de la especie con la que el que entiende, entiende[217]. Pero ésta, como es abstraída de los principios individuales, no representa a la cosa según las condiciones individuales sino sólo según la naturaleza universal. Pues nada prohibe que si dos cosas están unidas en la realidad, alguna de ellas pueda ser representada sin la otra tam-

---

215 Cf. Tomás de Aquino, *S.Th.* I, q85, a2.

216 Aristóteles, *Met.* 1050a34-36. Cf. Tomás de Aquino, *In De An.* III lect8.

217 Cf. Tomás de Aquino, *S.Th.* I, q13, a12, ad 3: "A lo tercero se debe decir que esta proposición: 'el intelecto que conoce una cosa de otro modo del que es, está en un error' tiene doble significado. Pues el adverbio 'de otro modo' determina al verbo 'conoce' o por parte del intelecto o por parte de lo conocido. Si lo determina por lo entendido, esta proposición es verdadera y su sentido es que, si el intelecto entiende una cosa de otro modo del que la cosa es, está en un error. Pero esto no se aplica a nuestro caso, porque nuestro intelecto cuando forma proposiciones acerca de Dios no dice que Él sea compuesto, sino simple. Si determina al verbo por parte del intelecto, entonces esta proposición será falsa. Porque el modo que tiene el intelecto de entender es distinto al modo que tienen las cosas de ser. Es claro que nuestro intelecto entiende inmaterialmente las cosas materiales inferiores a él; no porque entienda que sean inmateriales, sino porque su modo de conocerlas es inmaterial. Y del mismo modo cuando conoce aquellas cosas que son superiores a él, las entiende según su propio modo, es decir compuesto, sin embargo esto no es porque entienda que sean compuestos. Y así el intelecto no está en un error cuando forma composiciones acerca de Dios".

bién en el sentido, por ello el color de la miel o de la fruta es vista por la vista sin su sabor. Así pues, el intelecto entiende la naturaleza universal por abstracción de los principios individuales.

§112. Es por lo tanto lo mismo lo entendido por mí y por ti, pero de distinto modo entendido por mí y por ti, es decir por diversas especies inteligibles. Y son distintos mi entender y el tuyo, y otro mi intelecto que el tuyo. Por esto Aristóteles dice en el libro de los *Predicamentos* que una ciencia es singular en cuanto al sujeto "como cierta gramática está en un sujeto que es un alma, pero ciertamente no dice nada del sujeto"[218]. Por lo que mi intelecto, cuando entiende que él entiende, entiende cierto acto singular[219]; pero cuando entiende el entender absolutamente, entiende algo de modo universal. Pues la singularidad no repugna a la inteligibilidad, sino la materialidad[220]. Pues, dado que algunos singulares son inmateriales, como antes se dijo de las sustancias separadas, nada impide que los singulares sean entendidos de este modo.

§113. Pero a partir de esto se ve de qué modo la misma ciencia está en el discípulo y en el doctor[221]. Pues es la misma en cuanto a la cosa establecida, no

---

218 Aristóteles, *Pred.* 1a25-27.

219 Cf. Tomás de Aquino, *S.Th.* I, q76, a2, ad3.

220 Pues lo que impide la inteligibilidad es la materialidad, no la singularidad. Cf. Tomás de Aquino, *S.Th.* I, q76, a2, ad3: "La individuación del que entiende o de la especie por la que entiende no excluye la inteligencia de lo universal. De otro modo, como los intelectos separados son cierta sustancia subsistente, y por consecuencia particulares, no podrían conocer los universales. La materialidad del sujeto que conoce o de las especies por las que conoce son las que impiden el conocimiento universal. Así como toda acción es según el modo de la forma por la que actúa el agente, como la calefacción actúa de acuerdo al modo del calor, así el conocimiento es según el modo de la especie por la que conoce quien conoce. Es claro que la naturaleza universal se distingue y se multiplica según los principios de individuación que son por parte de la materia. Por lo tanto si la forma por la cual se realiza el conocimiento es material, no abstracta de las condiciones materiales, tendrá similitud con la naturaleza de la especie o del género, si está multiplicada por los principios de individuación, y así no podrá conocer la naturaleza de la cosa en su universalidad. Si en verdad la especie es abstraída de las condiciones de la naturaleza individual, entonces será similar a la naturaleza sin lo que a ella misma la distingue y multiplica, y así se conocen los universales. No importa acerca de esto si el intelecto es uno o muchos, pues aunque fuera sólo uno, al mismo le convendría ser cierta cosa, y la especie por la que entendiera tendría que ser alguna cosa individual".

221 Tomás trata esto mismo con los mismos ejemplos en *C.G.* II, c75, al mostrar que si el cuerpo humano, cuya forma es el intelecto, fuera el individuante del intelecto, se concluiría que éste es una forma material. Entonces el intelecto dependería de la materia para mantener su individuación y se concluiría que siendo una forma material no recibiría nada ni podría operar sin los órganos

obstante no lo es en cuanto a las especies inteligibles que ambos entienden; pues en cuanto a esto la ciencia es individuada en mí y en él. Y no conviene que la ciencia que está en el discípulo sea causada por la ciencia que está en el maestro, como el calor del agua por el calor del fuego; sino como la salud que está en el enfermo por la salud que está en el alma del médico[222]. Pues así como en el enfermo está el principio natural de la salud, a la que el médico suministra auxilios para que perfeccione su salud, así en el discípulo está el principio natural de la ciencia, es decir el intelecto agente y los primeros principios por sí mismos conocidos; pero el doctor suministra ciertos adminículos, deduciendo conclusiones desde los principios por sí mismos evidentes. Y por esto el médico se esfuerza para sanar de este modo en que la misma naturaleza sanaría, es decir calentando y enfriando; y el maestro induce a la ciencia del modo en que el que investiga adquiriría por sí mismo la ciencia, es decir procediendo desde lo evi-

---

corporales. Después repite este argumento de la misma especie presente en el maestro y el alumno. La solución sobre la causa de la individuación del intelecto posible lo formula más adelante: "Así como el alma humana según su especie tiene como propiedad el unirse a tal cuerpo, así también un alma difiere de la otra numéricamente en cuanto tiene relación con otro cuerpo numéricamente diverso. Así es como es individualizada el alma humana, y por consiguiente el intelecto posible, que es una potencia de la misma, según su relación con un cuerpo, y no porque el cuerpo cause dicha individuación". El segundo motivo que presenta es el siguiente: no es lo mismo aquello que se entiende, es decir la especie, que aquello por lo que se entiende, el intelecto posible. Y la confusión entre estos ambos genera muchos de los inconvenientes sobre este punto. No es necesario que la especie inteligible sobre el mismo objeto extramental sea uno y el mismo para varios que entienden la misma cosa. La operación sigue a la forma, que es el principio de la operación. Así, si la forma conocida o especie inteligible fuera la misma, realmente todos entenderíamos lo mismo mediante la misma operación de entender. Por ello no es imposible que una misma cosa la conozcan muchos por muchas especies inteligibles, así como una misma cosa pueden verla muchos hombres desde distintos ángulos, y cada uno tenga una imagen distinta, pero sobre el mismo objeto. Lo que se conoce es el objeto, pero a través de la especie Puede verse que el conocimiento del maestro y del alumno es en parte el mismo y en parte distinto. Es el mismo porque ambos, cada uno mediante su propia especie, conocen lo mismo. Esta forma presente intencionalmente en la mente de cada uno de ellos es exactamente la misma. Pero en ambos no es la misma la especie inteligible por la que conocen este objeto, ni es el mismo el hábito de la ciencia. Más adelante desarrolla otro punto que en este texto también menciona: el intelecto, al tener un acto de conocimiento sobre sí mismo, puede entender un acto singular o particular, reflexionando sobre su acto de entender en este momento; o puede conocer su capacidad universalmente, cuando entiende el entender absolutamente, al entender la naturaleza de su mismo acto. Además Tomás de Aquino, se pregunta si un hombre puede enseñar a otro en *S.Th.* I, q117, a1; y en *De Ver.* q11, aa1 y 2.

[222] Aquí debe entenderse que la salud que se encuentra en el alma del médico, es la salud como causa ejemplar, presente *in mentis* en el conocimiento del médico, es decir, en su alma. Debe entenderse no la salud que se encuentra en el alma del médico como salud propia de su cuerpo, sino como presencia *intencional* de la salud que advendrá, si su tarea es buena, al enfermo.

dente hacia lo desconocido. Y como la salud aparece en el enfermo no por la facultad del médico sino por la facultad de la naturaleza, del mismo modo la ciencia es causada en el discípulo no por la virtud del maestro sino por la facultad del estudiante.

[§114-§116: Objeción 4: Si permanecieran muchas sustancias intelectuales destruidos los cuerpos, estos quedarían ociosos]

§114. Y por último a los que objetan que, si muchas sustancias intelectuales permanecieran destruido el cuerpo, se seguiría que éstas quedarían ociosas. Así Aristóteles en el libro XI de la *Metafísica* argumenta que si hubiera sustancias separadas que no movieran ningún cuerpo quedarían ociosas[223]. Si se considerasen bien las palabras de Aristóteles podrían resolverse las objeciones con facilidad. En efecto, Aristóteles, antes de introducir esta razón, destaca: "por lo cual las sustancias separadas y los principios inmóviles reciben otros tantos, como es razonable pensar, y dejamos que otros de mayor inteligencia lo prueben"[224]. Por lo que es claro que él mismo dice que se sigue una cierta probabilidad y no se induce ninguna necesidad.

§115. Después, como es ocioso aquello que no llega hasta el fin para el que está, tampoco puede decirse con probabilidad que las sustancias separadas estén ociosas si no moviesen cuerpos; salvo que se diga que los movimientos de los cuerpos sean los fines de las sustancias separadas, lo que es ciertamente absurdo, pues el fin es mejor que aquellos que existen para un fin. Y por ello Aristóteles aquí no da a entender que serían ociosos si no moviesen cuerpos sino que "conviene estimar que toda sustancia impasible sea por sí misma un fin excelente"[225]. Pues lo más perfecto de cada cosa no sólo es bueno en sí mismo, sino que además es causa de la bondad en otros. Pero no era manifiesto de qué modo las sustancias separadas causaran la bondad en los seres inferiores, a no ser por el movimiento de otros cuerpos. Por esto Aristóteles asume cierta razón probable para mostrar que no existe alguna sustancia separada, salvo que se manifieste por el movimiento de los cuerpos celestes, por mucho que no tenga esta necesidad, como dice él mismo.

---

223 Aristóteles, *Met.* 1074a18-22. Cf. Tomás de Aquino, *In De An.* III lect10.

224 Aristóteles, *Met.* 1074a15-17.

225 Aristóteles, *Met.* 1074a19-21.

§116. Pero concedemos que el alma humana separada del cuerpo no tiene la última perfección de su naturaleza, porque es parte de la naturaleza humana. Y, en efecto, ninguna parte tiene la perfección total si es separada del todo[226]. Pero no por esto es vano pues no es fin del alma humana el mover un cuerpo sino el entender, en lo que radica su felicidad, como Aristóteles prueba en el libro X de la *Ética*[227].

[§117-§118: Objeción 5: Los intelectos serían infinitos en número]

§117. A la acusación de su error objetan que si los intelectos de muchos hombres fuesen muchos, ya que el intelecto es incorruptible, se seguiría que habría infinitos intelectos en acto según la posición de Aristóteles, quien sostuvo que el mundo es eterno y que los hombres siempre han existido. Pero Algazel responde a esta objeción de este modo en su *Metafísica* al decir que "en cuanto exista uno de estos sin el otro", la cantidad o la multitud sin el orden, "la infinidad no será removida de él, como no lo es al movimiento del cielo"[228]. Y

[226] Cf. Tomás de Aquino, *De Spirit. Creat.* a2, ad 5.

[227] Aristóteles, *Eth.* 1177a12-17. Cf. Tomás de Aquino, *In De An.* III lect10.

[228] Algazel, *Maqãsid Al-Falãsifa* o *Intenciones de los filósofos*, II (*Metafísica*), sección 1ª, pp. 123-124: "Donde las cosas prescinden respecto de la existencia unas de otras, la infinidad (la negación de la finidad) no sería absurda, como el movimiento de la esfera celeste, que tiene ciertamente orden y sucesión progresiva, pero no coexisten en un mismo momento todas sus partes. Si, pues, se dice que no tiene término el movimiento de la esfera celeste, no se significa con eso que la infinidad del movimiento exista, sino que existe su (continua) desaparición. Igualmente de las almas humanas separadas del cuerpo por la muerte es necesario admitir la infinidad respecto de su número, según se van muriendo los hombres y eso a pesar de que existen simultáneamente. La razón es porque entre ellas no hay un orden natural de modo que al desaparecer el tal orden desapareciesen las almas mismas, porque no son causa unas de otras sino que existen simultáneamente sin anterioridad ni posterioridad en la situación o en la naturaleza. Tan sólo por razón del tiempo de su creación se puede imaginar en ellas anterioridad o posterioridad. Pero en sus esencias en cuanto son tales esencias y son almas, no hay en manera alguna entre ellas mutua ordenación, sino igualdad en la existencia que es lo contrario de lo que sucede con las distancias y cuerpos, con las causas y efectos".

Este oscuro fragmento parece significar que pueden multiplicarse hasta el infinito los seres que no se ordenan unos a otros, ya sea la pluralidad en extensión o en multitud. Tomás acepta la posibilidad de un número infinito de almas, pues no depende una de otra, no hay entre ellas ordenación mutua de ninguna clase. La cuestión de la eternidad de las almas se desprende de la consideración de la eternidad del mundo, y es el punto más difícil de resolver en esta cuestión. Tomás en algunas obras rechaza el infinito en acto de entes creados simultáneos, que es la tesis que propone Algazel (*Quodl.* IX, q.1), pero en otras obras posteriores la acepta (*De Æt. Mun.*

agrega más abajo: "Y de modo similar concedemos que las almas humanas que son separables de los cuerpos por la muerte sean infinitas en número, por más que tengan el ser simultáneamente pues no hay entre ellas una remota[229] ordenación natural por la que abandonen el ser de almas: por lo que ninguna de ellas es causa de otras sino que son simultáneamente, sin anterioridad o posterioridad de naturaleza o situación. Pues no se entiende en ellas anterioridad o posterioridad según la naturaleza salvo por el tiempo de su creación. Pues en sus esencias, en cuanto son esencias, no hay ordenación de ningún modo sino que son iguales en el ser; por el contrario, en los espacios y en los cuerpos encontramos la causa y lo causado".

§118. Pero no es posible para nosotros saber de qué modo Aristóteles resolviera esto, pues no tenemos aquella parte de la *Metafísica*, que hizo sobre las sustancias separadas[230]. En efecto dice el Filósofo en el libro II de la *Física* sobre las formas "que existen separadas, o en materia (en cuanto son separables) debe considerarse objeto de estudio de la filosofía primera"[231]. Pero es claro que todo lo que se diga acerca de esto no puede preocupar a los católicos, ya que sostienen que el mundo tuvo un comienzo.

[§119-§121: Objeción 6: La unidad del intelecto es defendida por todos los filósofos, excepto por los latinos]

§119. Pues es claramente falso lo que sostienen, que hubo un principio para todos los que filosofan[232], tanto los árabes como los peripatéticos, que el inte-

---

310). La posibilidad de que Dios hubiera creado un infinito potencial tal como el infinito sucesivo en el movimiento y el tiempo es, en cambio, una tesis uniformemente aceptada en toda su obra. Cf. Omar Argerami, "El infinito actual en santo Tomás", *Sapientia*, 1971 (26), pp. 217-232.

229 Aquí nos encontramos con una construcción extraña: *non est inter eas ordinatio naturalis, qua remota desinant esse animæ*. Véase que el adjetivo *remota* modifica a *ordinatio* pero se encuentra dentro de la subordinada relativa posterior, modificando su nexo *qua*. Esta extrañeza no puede mostrarse en castellano y puede ser un indicio de prisa en la escritura, ya que el latín de Tomás se caracteriza por ser muy sencillo.

230 Cf. la nota número 96 del parágrafo §42 de esta obra sobre el escrito sobre las sustancias separadas.

231 Aristóteles, *Phys*. 194b13-15. Cf. Tomás de Aquino, *In De An*. III lect4.

232 El término utilizado sería *filosofantes* según una traducción literal, y no *los que filosofan*. Cf. al respecto Étienne Gilson, *Elementos de Filosofía Cristiana*, Rialp, Madrid, 1969, pp. 14-15: "¿Qué significado tenía en el siglo XIII para un hombre de la Europa occidental el término 'filósofo'? Entre otras cosas, significaba pagano. Un filósofo era un hombre que, habiendo nacido

lecto no se multiplica numéricamente, aunque no para los latinos. Pues Algazel no fue latino, sino árabe. También Avicena, que fue árabe, en su libro *Acerca del alma* dice así: "La prudencia y la estupidez y otros similares no existen más que en la esencia del alma... Por ello el alma no es una sino que hay muchas en número, y su especie es una"[233].

§120. Y para no olvidarnos de los griegos acerca de esto se deben exponer las palabras de Temistio en su comentario. Porque después de preguntar acerca del intelecto agente si es uno o muchos agrega resolviendo el problema: "ciertamente o el primero que ilumina es uno, o los que iluminan y los que son iluminados son muchos. El sol ciertamente es uno, pero dices que la luz de algún modo se fragmenta ante la vista. Pues acerca de esto Aristóteles no puso el sol, sino la luz; Platón en cambio puso al sol"[234]. Por ello es claro por las palabras de Temistio que ni el intelecto agente que ilumina, del que habla Aristóteles, es uno, ni tampoco lo es el intelecto posible que es iluminado. Pero es cierto que el principio de iluminación es uno, es decir alguna sustancia separada, ya sea Dios para los católicos, o la inteligencia última para Avicena. Pero Temistio prueba la unidad de este principio separado por esto: entiende que el que enseña y el que aprende entienden lo mismo, lo que no sería posible a no ser que el principio iluminador fuese el mismo. Pero es cierto que después dice que algunos dudaron acerca de si el intelecto posible es uno[235].

§121. Y no dice más sobre esto, pues no era su intención tocar las diversas opiniones de los filósofos, sino exponer las sentencias de Aristóteles, Platón y Teofrasto. Por ello al fin concluye: "Pero pronunciarse sobre lo que en verdad pensaron los filósofos sobre esto que he dicho es ciertamente objeto de un estudio singular y cuidadoso. En cambio, que alguien alcance, desde las palabras

---

antes de Cristo, no había podido ser informado de la verdad de la revelación cristiana. Tal era la situación de Platón y Aristóteles. El Filósofo por excelencia era un pagano. Otros, nacidos después de Cristo, eran infieles. [...] Si un teólogo estimaba conveniente recurrir a la filosofía para su propio trabajo teológico, cual fue el caso de Tomás de Aquino, no era llamado normalmente filósofo, sino más bien *philosophans theologus* (teólogo filosofante) o, más simplemente aún, *philosophans* (filosofante). Esto no es una regla rígida. Mas juzgando por el uso habitual de ambas palabras, parece que no entró en la mente de los teólogos del siglo XIII que uno y el mismo hombre pudiera ser, al mismo tiempo, ambas cosas: 'filósofo'y 'santo'". Además este término parece tener cierto matiz peyorativo, al menos en algunas obras. Cf. Étienne Gilson, "Les philosophantes", *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, 1952, pp. 135-140.

[233] Avicena, *Liber De Anima,* V. c3, in fine.

[234] Temistio, *In De anima,* III, 5, p. 191, lin11-16.

[235] Temistio, *In De anima,* III, 5, p. 199.

citadas que adjuntamos, el pensamiento de Aristóteles y Teofrasto, y más aún del mismo Platón, sí es fácil"[236]. Por lo tanto es claro que Aristóteles, Teofrasto, Temistio y el mismo Platón no tuvieron por principio que el intelecto posible fuera uno en todos[237]. También es claro que Averroes cita perversamente el pensamiento de Temistio y de Teofrasto sobre el intelecto posible y el agente. Por ello arriba dijimos de él con razón que es el perverso deformador de la filosofía peripatética[238]. Por lo que es admirable cómo algunos, viendo sólo el comentario de Averroes, se atrevan a afirmar lo que él dice, que todos los filósofos griegos y árabes, a excepción de los latinos, estaban de acuerdo con él.

[§122-§123: Los adversarios declaran muchas cosas temerarias e indignas de un cristiano]

§122. En efecto, es digno de admiración –o aún de indignación– que alguien que se declare cristiano[239] se atreva a hablar de modo tan irreverente de la fe cristiana; así como cuando dice que los latinos no aceptan este principio, es decir que habría tan sólo un intelecto, pues su ley está en contra. En esto hay dos cosas malas: en primer lugar porque duda si esto es contra la fe, además porque se muestra extraño a esta ley. Y lo que después dice: "Ésta es la razón por la cual se ve que los católicos toman su posición", donde a la sentencia de la fe se la llama posición. No es menor presunción que después se atreva a asegurar: "Dios no puede hacer que haya muchos intelectos porque implica contradicción"[240].

§123. Pero es aún más grave lo que después dice: "concluyo necesariamente por la razón que el intelecto es uno en número; aunque sostengo lo opuesto fir-

---

[236] Temistio, *In De anima,* III, 5, p. 200, lin19-25.

[237] Cf. Siger de Brabante, *De anima intellectiva,* §87.

[238] Cf. Otros sitios de esta obra donde habló sobre Averroes y sus seguidores son §7, §8, §14, §25 y §59.

[239] No se tiene por seguro quiénes eran los adversarios cristianos a los cuales Santo Tomás dirige este opúsculo. Durante mucho tiempo se estimó que el principal adversario en esto fue Siger de Brabante, pero ninguno de los dichos citados por Tomás se encuentra en sus textos. Por de pronto es posible que se tratara sólo de enseñanza oral y no mediante escritos, ya que más adelante Tomás habla de quien se mueve "a escondidas por los rincones" (*in angulis*) y se dirige "al corazón de los niños" (*coram pueris*).

[240] Este texto averroísta no se ha encontrado en ninguna fuente, por lo que podemos creer que, si se trataba de un escrito, circularía por la Universidad de París en aquellos tiempos.

memente por la fe"[241]. Por lo tanto considera que la fe es sobre algunas cosas sobre las cuales se puede concluir con necesidad en contra. Pero como no se puede concluir con necesidad salvo cuando se trata de una verdad necesaria, cuya opuesta es una falsedad imposible, se sigue según sus palabras que la fe es sobre lo falso e imposible, lo que ni Dios puede hacer ni los oídos de los fieles pueden soportar. Tampoco carece de gran temeridad que se atreva a discutir sobre cuestiones que no corresponden a la filosofía sino que son de pura fe, como que el alma padece por el fuego del infierno[242], y decir que deben ser rechazadas las sentencias de los doctores sobre esto. Pues de modo similar podría con razón discutir sobre la Trinidad, la Encarnación y otras cuestiones semejantes, de las que no hablaría más que a ciegas.

[§124: Conclusión]

§124. Estas cosas son, pues, las que escribimos para destruir estos errores, no por la doctrina de la fe sino por las razones y las palabras de los mismos filósofos. Pero si alguno, gloriándose bajo el falso nombre de la ciencia, quiere decir algo en contra de esto que escribimos, que no hable a escondidas por los rincones ni al corazón de los niños que no saben juzgar sobre cuestiones tan arduas; sino que escriba contra esto, si se atreve. Y no sólo me encontrará a mí, que soy el menor de todos, sino a muchos otros protectores de la verdad, por quienes su error será resistido y en su ignorancia será aconsejado[243].

---

[241] Nótense las diferencias que presenta este fragmento citado por Tomás con el que se vio como su origen: cf. Siger de Brabante, *De anima intellectiva,* §45: "Entendemos que el Filósofo consideró de este modo la unión del alma intelectiva al cuerpo. Sin embargo si la sentencia de la santa fe católica es contraria a lo que pensó el Filósofo, gustosos la preferimos, así como [también] acerca de cualquier otra cosa".

[242] En la segunda condena de Tempier figura esto mismo. Cf. David Piché, *La condamnation parisienne de 1277*, Vrin, Paris, 1999, nº 178: "Que el fin más terrible es la muerte. Es un error, ya que excluye el terror del infierno, que es extremo"; y nº 19: "Que el alma separada de ninguna manera padece el fuego". Siger dedica una cuestión a este tema en su *Q. in III De An.* II, q11, sobre si el alma separada puede padecer el fuego, p. 31: "Entonces nos preguntaremos si el alma en estado de separación, y es una cuestión no muy filosófica, es decir si el alma separada puede padecer algún elemento natural, como el fuego. Y se ve que la respuesta es no".

[243] Estas duras palabras de Tomás de Aquino son muy similares a las que terminan su *Contra doc.* c16, in fine: "Estas [cosas] son las que van al encuentro de estos escritos, contra el error y la pestífera doctrina de prevenir a los hombres contra su ingreso a la vida religiosa. Si alguno quisiera contradecir esto que no murmure al corazón de los pequeños sino que escriba, y exponga sus escritos en público, de modo que su verdad pueda ser juzgada por los inteligentes, y lo erróneo refutado por la autoridad de la verdad".

SIGER DE BRABANTE

TRATADO ACERCA DEL ALMA INTELECTIVA

Prólogo

§1. Comienzan las cuestiones sobre el alma intelectiva ordenadas por el maestro Siger de Brabante.

Sería inapropiado que el alma se ignorara a sí misma, puesto que conoce otras [cosas]. Pues si se ignorara, ¿cómo daría fe de otras cosas?[1]. Además, lo que más quieren saber las almas de sí mismas es de qué manera se separan de los cuerpos. Por lo que esta cuestión siempre "debemos ponerla directamente bajo nuestra mirada", como dice el Comentador al tratar el prólogo al libro *Acerca del alma*[2]. Y ante el reclamo de ciertos amigos nos proponemos dar a conocer el presente tratado, ansiosos de satisfacer su deseo según la medida de nuestra posibilidad, y [haremos] esto siguiendo la enseñanza de filósofos reconocidos y no la de quienes son nuestros defensores. Este tratado consta de diez capítulos:

El primero trata sobre qué debemos entender por el término "alma".

El segundo capítulo, sobre qué es el alma.

El tercero se refiere al modo en que el alma intelectiva es perfección y forma del cuerpo.

El cuarto es sobre si el alma intelectiva es incorruptible, [y] eterna en el futuro.

El quinto, de si es eterna en el pasado.

El sexto, acerca del modo en que es separable del cuerpo y qué estado tenga una vez separada.

El séptimo trata si el alma intelectiva se multiplica por la multiplicación de los cuerpos humanos.

El octavo, si las potencias vegetativa, sensitiva e intelectiva en el hombre pertenecen a una y la misma sustancia del alma.

El noveno considera si la operación del intelecto es su propia sustancia.

El décimo investiga si tiene en sí formas de las cosas que conoce[3].

---

1 Esto parece una cita implícita de Temistio, que en *In De anima,* I, 1, p. 3, lin38-40 (Verbeke) dice: "Cognoscens quidem igitur seipsam, digna fide est et de aliis; de seipsa autem decepta, de quo utique alio fida putabitur?", cuya traducción es "Quien se conoce a sí mismo es digno de fe sobre otras cosas; pero a quien se engaña a sí mismo, ¿sobre qué otra cosa se le confiaría?".

2 Averroes, *Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros,* I, 12, p. 17, lin34-35.

3 Este décimo capítulo no se encuentra en ninguno de los tres manuscritos que han llegado a nosotros. Lo más probable es que nunca haya sido escrito, ya que el noveno termina con una

Capítulo I: Qué debemos entender por el término "alma"

§2. Sobre el primer asunto debe saberse que por el nombre de "alma" se entiende aquello por lo que vive el cuerpo animado. El viviente se distingue del no viviente en el vivir, y es por esto que el cuerpo animado vive y el inanimado no. Decimos que el cuerpo animado vive cuando se alimenta, crece, se genera en razón de su semilla, siente –ya sea que vea o que oiga–, apetece, entiende y se mueve de lugar por sí mismo, no en virtud de algo exterior. Por lo que de cualquier modo en que se dé una de las operaciones mencionadas en algún cuerpo, a éste lo llamamos un ser viviente y animado; y el alma es en los cuerpos animados principio y causa de los efectos antes referidos. Y así se aclara la primera de las proposiciones: lo que debemos entender por la palabra "alma" es aquello por lo que el viviente vive, o el principio y causa del vivir en los cuerpos animados.

§3. Pero a lo ya dicho hay que agregar que por vivir entendemos, o podemos entender, por un lado el ser primero del cuerpo viviente, y así dice el Filósofo en el libro II *Acerca del alma* que el vivir del viviente es [su] ser[4]. De otro modo podemos entender por vivir las mencionadas operaciones de la vida y del alma. Y así, el vivir, de cualquier modo que se diga, tiene su causa en el alma. Pero el vivir dicho en el primer sentido –que es el ser del viviente– no se muestra, así como [tampoco se muestra] el alma en los cuerpos vivientes, a no ser por el vivir [en el segundo sentido] que se manifiesta por la operación del alma y de la vida.

Capítulo II: Qué es el alma

§4. En el segundo capítulo se debe saber que el alma es acto primero, forma o perfección del cuerpo natural en potencia para vivir. Lo que aquí se declara, en primer lugar, es que el alma es acto del cuerpo; y luego, que es acto primero del cuerpo. En tercer lugar, que es acto de un cuerpo natural, no artificial. Cuarto, que no es acto de un cuerpo natural cualquiera sino de aquél que tiene la potencia para vivir, es decir [que está] preparado y dispuesto para la vida y para [recibir] el alma y sus operaciones.

---

sentencia rápida y breve, dándole punto final al tratado. Cf. Fernand van Steenberghen, *Maître Siger de Brabant*, pp. 61-62.

4 Aristóteles, *De anima,* 415b13-14. Para todo el párrafo también cf. *De anima,* 412a14; 413a20-25, y Tomás de Aquino, *In De An.* II lect7, n319.

§5. Primero hay que demostrar que aquello por lo que algo primera y principalmente actúa y opera es su forma, ya que la forma es el principio por el que se opera[5]. Pero, como ya fue puesto en claro, el alma es aquello por lo que el cuerpo animado vive o ejerce las operaciones de la vida; por lo tanto el alma es acto y forma del cuerpo. Además, el alma es algo que pertenece al cuerpo viviente, ya que ella es aquello por lo cual vive el viviente. El cuerpo viviente es una sustancia compuesta, sin embargo el alma no es la sustancia compuesta que es el cuerpo viviente. Tampoco el alma es cuerpo o materia de la sustancia compuesta que es el cuerpo viviente, puesto que es la causa principal de las operaciones que están en el cuerpo viviente. Entonces, sólo queda que sea acto y forma del cuerpo.

§6. Y debe tenerse en cuenta que la forma se define por su materia y no por la sustancia compuesta, como dice Temistio[6]. Entonces debemos entender que el cuerpo puesto en la definición de alma es la materia del cuerpo animado, es decir, la sustancia formada a partir de la materia prima signada en tres dimensiones. Así pues, [al afirmar] que el alma es acto del cuerpo se quiere decir que ella es acto de la materia corporal.

§7. En segundo lugar se debe explicar si [el alma] es acto como hábito o como operación; acto como hábito así como lo es la ciencia, o acto como operación así como lo es el considerar [un asunto] según una ciencia. Puesto que el alma es la perfección de un cuerpo animado no sólo cuando está en uso del sentido y de la operación durante la vigilia, sino que ella misma es acto como hábito también durante el sueño, cuando no tiene uso del sentido. De otro modo no sería acto y perfección del cuerpo en el sueño. Alguien podría insistir y sostener que se define mal al alma al decir que es acto como hábito, pues el alma sería acto como hábito pero que no está como hábito en la vigilia. Habría que responderle al que insistiese con esto que el hábito está en el alma, así como la ciencia está en la consideración [de un asunto], aunque el acto [como operación] no siempre está en el hábito[7]. Y entonces, no sólo en el sueño sino también en la

---

[5] Cf. Tomás de Aquino, *De unitate intellectus,* §60-§61.

[6] Temistio, *In De anima,* III, p. 100, lin0-5; p. 109, lin72-80.

[7] Debe entenderse por hábito una disposición estable a actuar de un modo determinado. El hábito de jugar bien al tenis, por ejemplo, es una disposición que hace que quien la tenga pueda ejercer bien esa operación en un partido. Este hábito se encuentra presente en él tanto si juega como si no lo hace, ya que no se deja de ser un buen jugador en el instante en que no se juega. Esto es porque se trata de un acto entendido como acto primero. Pero este hábito sólo estará en acto entendido como acto segundo, es decir como operación, cuando practique este deporte. En esta objeción que el autor evalúa se esconde una confusión originada en no distinguir en qué

vigilia se puede decir que el alma es acto como hábito del cuerpo. Y puesto que el alma es acto del cuerpo como hábito, como se ha demostrado, según el orden de la generación, los hábitos son naturalmente anteriores a los actos, como la vista es anterior al [acto de] ver y el oído[8] es anterior al [acto de] oír. Por esto el alma, ya que es acto del cuerpo como hábito, es acto primero del cuerpo y no acto segundo, como [sí lo son] las operaciones de la vida. Pero en los hábitos naturales es máximamente verdadero que sean anteriores a los actos [segundos], pues [los hábitos] no son causados por ellos. Los hábitos adquiridos, en cambio, son causados por actos [segundos], como el arte de tocar la cítara es causado por el tocarla. Por esto, de algún modo allí son anteriores los actos a los hábitos. Pero el alma es hábito natural y no adquirido, por lo que absolutamente es acto primero del cuerpo. Y se debe tener en cuenta que, aunque el alma según la potencia de su sentir, entender y mover descubra que ella es acto del cuerpo en cuanto hábito o en cuanto operación, sin embargo el alma vegetativa –cuya operación se ordena al alimento– es siempre conocida como acto del cuerpo según su última perfección, porque obra siempre, tanto en el sueño como en la vigilia[9].

§8. Lo tercero se demuestra del siguiente modo. Es diferente la forma del cuerpo natural que la del cuerpo artificial. La forma del cuerpo artificial es un accidente, pues adviene a algún sujeto que ya está en acto por naturaleza, como la madera, el hierro o la plata. Esto se muestra en que al separar la forma artificial del cuerpo artificial, aquel cuerpo aún retiene el nombre y la definición que antes tenía y según lo cual era un cuerpo indivisible en la sustancia. Como ocurre al quitar el filo a la azuela[10], puesto que es su forma artificial, es evidente que permanece el hierro, cuyo nombre unívoco y cuya definición unívoca permanecen. Sin embargo, esto no ocurriría si la forma del cuerpo fuese sustancial en lugar de accidental. Pero ahora que el alma está separada del cuerpo lo que permanece no mantiene el nombre ni la definición que antes tenía. Por lo cual el alma es forma en cuanto sustancia y no como un accidente. Sería forma como

---

sentido se habla de acto, ya que se afirma que el alma no puede ser acto como hábito porque sería estar en acto de un modo potencial.

8 No se refiere al órgano con el que se oye, sino al sentido del oído.

9 Siger establece una diferencia entre los hábitos naturales que se encuentran en un ser por su propia naturaleza, y los hábitos adquiridos, que se encuentran en un ser sólo por apropiación de una o más operaciones. Además muestra una observación interesante, que la distinción entre el acto de un hábito en 'acto como hábito' y 'acto como operación' no se aplica al alma vegetativa, ya que las operaciones vegetativas se realizan siempre.

10 La azuela es una herramienta que sirve para devastar la madera, tiene una forma similar a la de un hacha pequeña.

accidente si fuese forma de un cuerpo artificial. Así pues, es acto, forma o perfección del cuerpo natural, o cuerpo constituido por naturaleza.

§9. En cuarto lugar debe explicarse que no cualquier arte sirve para cualquier instrumento, sino para alguno en particular, dispuesto y preparado para las operaciones de aquel arte. Pues no ocurre que se escriba con un hacha ni que se corte con una pluma[11] o se edifique con una cítara[12]. Ahora bien, el cuerpo es útil al alma para sus operaciones y es como un arte interior, como [lo sería] el arte de edificar si entrara en los maderos[13]. El alma requiere entonces un cuerpo determinado, dispuesto y preparado para sus operaciones. Por ello está bien el afirmar que el alma es acto de un cuerpo [que está] en potencia para vivir; es decir no de cualquier cuerpo, sino de aquél que tiene su propia materia y potencia para el alma, la vida y sus operaciones. Y por esto quienes hablan de un cuerpo asumido no han determinado nada sobre el alma, como si cualquier alma pudiera haber entrado en cualquier cuerpo, según [relatan] las fábulas pitagóricas. Ahora bien, esto no es así, sino que el ser y la diferencia de los cuerpos asumidos depende de la diferencia de las almas, ya que no diferirían los miembros del león de los del ciervo, si no fuese porque un alma difiere de la otra. Y esto es razonable, porque la forma no está más que en la propia materia, y el alma es forma del cuerpo, como ya fue visto[14].

§10. Debe saberse que, aun cuando el semen es un cuerpo que tiene la vida en potencia, el alma no es acto de un cuerpo en potencia para vivir del modo en que lo es el semen. Pues el semen es el viviente en potencia que [aún] no tiene alma. Pero el cuerpo del cual el alma es acto ya tiene alma[15]. No obstante, decimos que el cuerpo cuyo acto es el alma es viviente en potencia, porque, aunque

---

[11] La palabra latina *penna* significa tanto *pluma* como *flecha*. Con cualquier traducción el ejemplo es válido.

[12] Este mismo ejemplo es usado por Temistio para explicar la relación entre el intelecto agente y el intelecto en potencia. Cf. *In De anima,* VI, p. 226, lin21-23. Cabe notar que en la mitología griega se decía que Anfión, hijo de Zeus y Antíope, transportaba las piedras para construir las murallas de la ciudad de Tebas con “los sones de su lira”. Cf. Pierre Grimal, *Diccionario de mitología griega y romana*, Paidós, Barcelona-Buenos Aires, 1981, voz: Anfión.

[13] Tomás de Aquino, en *In Phys*. II, 8, lect14, hablando de la naturaleza, afirma que “no es otra cosa que el plan de un cierto arte impreso en las cosas, por el cual las mismas cosas se mueven hacia un fin determinado: como si el constructor que fabrica una nave pudiera otorgar a los leños que se moviesen a sí mismos para formar la estructura de la nave”. Es notable que ambos autores utilizan el mismo ejemplo para mostrar la presencia de un arte intrínseco.

[14] Este razonamiento: cf. Aristóteles, *De anima,* 407b15-26.

[15] Cf. Aristóteles, *De anima,* 412b25-26; Tomás de Aquino, *In De An*. II lect2, nn240-241.

tenga alma y vida primera, tiene el mismo ser en potencia para las operaciones de la vida; y de este modo se dice que este cuerpo es viviente en potencia. Y así aunque tenga vida el cuerpo cuyo acto es el alma –al menos en [cuanto] acto primero– sin embargo esto no se produce por sí [mismo] sino por el alma. Por sí mismo sólo está en potencia para la vida, el alma y sus operaciones. Así pues, cuando se dice que el alma es acto del cuerpo en potencia para la vida, sólo debe entenderse que ésta misma es acto no de cualquier cuerpo, sino de aquél dispuesto y preparado para el alma y sus operaciones. Y tal es el cuerpo orgánico, es decir que tiene partes, figura y diferentes disposiciones; y todo esto de modo razonable. Puesto que el alma es múltiple en sus potencias y operaciones, exige de parte de su cuerpo múltiples diferencias para ejercer diversas operaciones a través de las diversas partes del cuerpo. De donde la especie del alma, cuanto mayor número de virtudes y potencias tenga, tendrá un cuerpo tanto más amplio en partes diferentes. Por esto los cuerpos de los animales tienen mayor diversidad de partes que los de las plantas, y [de este modo unos animales] son más perfectos que otros, y el hombre [es el más perfecto] entre los restantes animales.

§11. De la anterior definición se sigue que el alma no es la sangre ni un espíritu exhalado, y de ningún modo un cuerpo, porque el alma es acto de un cuerpo, como ya hemos visto. Y un cuerpo no es acto ni forma de otro cuerpo; por ello el alma no es un cuerpo.

§12. Por lo que se dijo parece que un ente[16] está hecho de cuerpo y alma, sin un tercero que sea causa de su unidad. Puesto que la forma es universalmente causa del ser de la materia, y [un ente] no puede tener el ser por distintas causas, la forma se hace un ente con la materia. Por lo tanto el alma es forma del cuerpo y se hace un ente de cuerpo y alma[17].

---

16 Por lo general traducimos el término latino *ens* como *ente*, y el infinitivo *esse* como *ser*. De este modo esperamos no ocasionar malentendidos comunes en la traducción de obras latinas. Deberá entenderse siempre que un ente es "aquello que de algún modo es o existe".

17 Todo el párrafo, cf. Aristóteles, *De anima,* 412b6; Temistio, *In De anima,* III, p. 99, lin82-87; Averroes, *Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros,* II, 7, pp. 138-139; Tomás de Aquino, *In De An.* II lect1, n234.

Capítulo III: De qué modo el alma intelectiva es perfección y forma del cuerpo

[§13: Problema]

§13. Acerca de la tercera de las proposiciones anteriores debe procederse de la siguiente manera: parece que el alma intelectiva es acto del cuerpo como dando el ser del cuerpo, así como la figura de cera está unida a la cera en cuanto a su ser, y no sólo en el obrar y separada en el ser. Y esto se prueba del siguiente modo[18].

[§14-§18: Razones]

§14. [1ª razón] Todo lo que opera y actúa lo hace por su forma, y no por algo que está separado de él en el ser. Pero no es sólo el alma la que entiende, sino también el mismo hombre por el alma intelectiva. Por lo tanto el alma intelectiva es forma y perfección del hombre, y no está separada de él en cuanto a su ser[19].

§15. [2ª razón] Además el hombre es hombre por el intelecto, lo que no ocurriría si el intelecto no fuese forma del hombre.

§16. [3ª razón] Y la operación propia del hombre es entender. Dado que la operación propia de cualquier cosa procede de su forma, el principio intelectivo es forma del hombre[20].

§17. [4ª razón] El Filósofo, con razones universales que son comunes al alma intelectiva y a otras [razones] que definen el alma, dice que ella es acto del

---

18 Este capítulo es el único de toda la obra que está planteado al modo de una cuestión disputada. En esta clase de escritos se presentaban todos los argumentos de ambos lados para responder una pregunta, luego se presenta la solución al problema en uno o varios párrafos encabezados con el título de *Solutio*, y finalmente se resuelven todas las objeciones que se habían presentado a la solución.

19 Todo el párrafo, cf. Tomás de Aquino, *De unitate intellectus,* §62.

20 Respecto a estos dos últimos párrafos, cf. Tomás de Aquino, *De unitate intellectus,* §80.

cuerpo[21]. Y concluyendo esto tanto del intelecto como de otras [potencias del alma], afirma, como ya hizo antes, que el alma es aquello por lo que el hombre primero entiende. Por lo tanto el alma intelectiva es acto del cuerpo.

§18. [5ª razón] Pero además, en el libro III *Acerca del alma*[22], el Filósofo se pregunta si el intelecto unido a la extensión y al cuerpo conoce las sustancias separadas de la materia. En lo que evidentemente supone que el intelecto está unido a la extensión y al cuerpo.

[§19-§24: Razones en contrario]

§19. [1ª objeción] Pero contra lo anterior el Filósofo dice en el libro III *Acerca del alma* que la potencia sensitiva no se da sin el cuerpo, pero el intelecto está separado del cuerpo[23].

§20. [2ª objeción] Además el intelecto en su entender no tiene órgano corpóreo, del modo en que la vista [tiene] el ojo, como se prueba en el libro III *Acerca del alma*[24]. Pero si el alma intelectiva se uniese al cuerpo como forma, otorgándole el ser como la figura a la cera, el alma intelectiva agotaría por el órgano corpóreo su propia operación: el cuerpo, siendo por el alma intelectiva, entendería por ésta.

§21. [3ª objeción] Además dice el Filósofo en el libro III *Acerca del alma* que el intelecto es impasible, que no se comunica con otros en la materia y que sin materia se encuentra en potencia[25]. Todo esto muestra que el intelecto está separado de la materia y del cuerpo en cuanto a su ser.

§22. [4ª objeción] Por otro lado, el Filósofo indica en el libro II *Acerca del alma* que como el intelecto es separable del cuerpo, no es su acto, o que de ser su acto lo es como un navegante [respecto] a la nave[26]. Es decir, que es perfec-

21 Aristóteles, *De anima*, 412b5; cf. Tomás de Aquino, *De unitate intellectus*, §3-§4.

22 Aristóteles, *De anima*, 431b18-19.

23 Aristóteles, *De anima*, 429b5.

24 Aristóteles, *De anima*, 429a24-26.

25 Aristóteles, *De anima*, 429a15-16 y 23.

26 Aristóteles, *De anima*, 413a7-9.

ción del cuerpo pero separado de él en cuanto al ser, y permanece unido [sólo] respecto a su obrar, como el navegante a la nave.

§23. [5ª objeción] Además la razón del ser de la forma material es distinta de la del compuesto o de la forma subsistente por sí[27]. La razón del ser de la forma material es [aquélla] según la cual es algo otro, como la razón de la composición es [aquélla] según la cual tiene el ser compuesto, y la razón de la figura es [aquélla] según la cual resulta [algo] configurado. Por lo que la razón de la forma material es [aquélla por la que] está unida a otro. La razón del ser del compuesto o de la forma liberada de la materia es [aquella por la] que es un ente por sí y separadamente, y no con otro. De esto se exponen las siguientes razones: cuando la razón de ser de algo cesa, esto mismo se corrompe y deja de ser. Entonces, como se ve por lo ya mencionado, al separarse la forma material de la materia cesa su razón de ser. Y así debe ser material toda forma cuya separación de la materia implique su corrupción. Pero la separación del alma intelectiva con respecto al cuerpo y a la materia no provoca su corrupción; luego no tiene el ser unido a la materia. Y se muestra la razón en este ejemplo: cuando la madera, las piedras y los ladrillos en la casa pierden el orden compuesto por la forma, dejan de ser un compuesto; y cuando algo deja de estar moldeado según una figura, pierde esa figura. Y de un modo similar ocurre con la forma sustancial en los seres de los cuales es forma, pues desaparece el ser de la forma material cuando según la forma sustancial la materia deja de ser[28], aunque esto sea más notorio en la forma accidental que en la sustancial[29].

---

27 Toda la argumentación de los siguientes dos párrafos está basada en la noción tomista de la *forma per se subsistens* (forma subsistente por sí). Cf. Tomás de Aquino, *De An.* a1, obj3, 5, 9, 12; *De unitate intellectus,* §37-§38. Cf. "Introducción", apartados "Doctrina del opúsculo *Sobre la unidad del intelecto contra los averroístas* de Santo Tomás de Aquino" y "Doctrina del *Tratado acerca del alma intelectiva* de Siger de Brabante".

28 Siger parece estar haciendo referencia a que al cesar la forma sustancial de un compuesto ya no se puede hablar de materia de ese compuesto, ya que según los principios aristotélicos, esa materia ha pasado a constituir otra u otras sustancias, y entonces sólo puede llamársela tal impropiamente.

29 No es claro a qué hace referencia esta última frase. Siger puede estar diciendo que el cambio de formas es en cierto sentido más evidente en el cambio accidental que en el sustancial. En el cambio sustancial uno ve que el compuesto entero ya no existe, por otro lado en un cambio accidental el sujeto que cambia permanece y es muy fácil percibirlo. Si un perro enfermo sana, es fácil ver que el perro ha tenido un cambio de forma accidental, pero que permanece igualmente perro. En el caso de un perro que muere, puede verse por sus efectos más lentamente que ha habido un cambio sustancial, aunque los cambios en esa sustancia son mayores. También puede estar diciendo que es más fácil la explicación del cambio accidental que la del cambio sustancial.

§24. [6ª objeción] Y estas razones de ser, aquélla por la que algo tiene el ser unido a la materia y aquélla por la que algo tiene razón de subsistente por sí y separadamente, son opuestas a tal punto que no pueden existir juntas. Por lo cual el alma intelectiva no puede tener razón subsistente por sí y, con esto, ser uno en su mismo acto de ser[30] con la materia y el cuerpo[31].

[§25-§40: Solución]

§25. El alma intelectiva sólo es conocida por sus obras, es decir por el entender. Pero el entender está en cierto modo unido a la materia y en cierto modo separado. Porque si el entender no estuviera unido de algún modo a la materia no sería verdadero decir que es el hombre mismo quien entiende. Por otro lado el entender está en cierto modo separado de la materia, ya que no se encuentra en ningún órgano corpóreo, como el ver [se encuentra] en el ojo, según dijo el Filósofo[32]. Con lo que entonces el alma intelectiva está de un modo unida al cuerpo y de algún otro modo separada. Por ello el mismo Filósofo dice algunas veces que el intelecto está separado del cuerpo y que no hay comunicación en la materia con las cosas inteligibles[33]; y en otras ocasiones dice que es acto del cuerpo y está unido a la extensión[34].

§26. Acerca de cómo el alma intelectiva está unida al cuerpo y separada del mismo, los insignes varones de la filosofía Alberto y Tomás dijeron que la sustancia del alma intelectiva está unida al cuerpo en cuanto al ser, dándole su ser al cuerpo. Pero [señalaron] que a pesar de esto la potencia del alma intelectiva está separada del cuerpo, ya que no realiza sus operaciones por ningún órgano corpóreo.

Comprender cuáles son los elementos del cambio sustancial es más arduo, ya que el sujeto del cambio es la materia prima, que no es inmediatamente conocida.

30 Traducimos *in essendo* como *en su mismo acto de ser*.

31 Aquí termina el argumento que se basa en la noción tomista ya explicada de forma subsistente por sí.

32 Aristóteles, *De anima,* 429a24-26.

33 Aristóteles, *De anima,* 429a18-19; 429b5.

34 Aristóteles, *De anima,* 431b17-19.

§27. El argumento de Alberto[35], por el cual la sustancia del alma intelectiva debe estar unida al cuerpo dándole el ser, muestra que en el hombre la potencia vegetativa y la sensitiva pertenecen a la misma forma y sustancia que la potencia intelectiva. Es cierto que la sustancia a la que pertenece la potencia vegetativa y la sensitiva da el ser a la materia y al cuerpo, por lo que [también] la sustancia a la que pertenece la potencia intelectiva dará el ser a la materia y al cuerpo. Y decimos que el alma intelectiva es esta sustancia a la que pertenece la potencia para entender. Entonces el alma intelectiva da el ser a la materia y al cuerpo.

§28. El argumento de Tomás[36] consiste en afirmar que el entender se realiza según el mismo intelecto, y que este entender se atribuye no sólo al intelecto sino también al hombre mismo. Esto no ocurriría si el alma intelectiva tuviese el ser separado de la materia y el cuerpo. Por lo que el Filósofo en el libro II *Acerca del alma* concluye que el alma es acto y perfección del cuerpo, ya que es por ella que entendemos[37].

§29. Estos varones se alejan de la doctrina del Filósofo, y no terminan de elaborar [la solución] que proponen.

§30. Lo primero [que Tomás y Alberto disientan con Aristóteles] se ve de muchos modos; y primero porque no ocurre que una sustancia esté unida a la materia y que su potencia se encuentre separada de la materia.

§31. Segundo: si la sustancia del alma intelectiva tuviese el ser unido a la materia de modo tal que le otorgara el ser, entonces, dado que el entender pertenece a la sustancia del alma intelectiva, el intelecto residiría en alguna parte del cuerpo –como la visión está en el ojo– o en todo el cuerpo. Y el Filósofo niega esto[38].

---

[35] San Alberto Magno, *De anima,* III, tr.2, c12-13; cf. *De intellectu et intelligibili,* I, tr.1, c6; *De natura et origine animæ,* I, c5. Cf. también *De anima,* I, tr.2, c16; II, tr.2, c1; III, tr.3, c14; III, tr.5, c4 (citados estos por P. Mandonnet, *Siger de Brabant et l'averroïsme latin,* I, 1911, p. 173, n3).

[36] Tomás de Aquino, *De unitate intellectus,* §62.

[37] Cf. Aristóteles, *De anima,* 414a12-14 y 412b5; Tomás de Aquino, *De unitate intellectus,* §11.

[38] Aristóteles, *De anima* 429a24-26.

§32. Tercero: así como ninguna sustancia modifica algo que esté separado de ella, tampoco lo hace ninguna potencia que esté separada. Porque si afirman que la potencia intelectiva del alma intelectiva está separada del cuerpo y la materia, entonces nada permite afirmar que se entienda algo [que sea] según la materia, por más que pongan dicha potencia intelectiva junto a la sustancia[39].

§33. Cuarto: si el hombre entendiera porque la sustancia del alma intelectiva diese el ser a la materia o al cuerpo, no sólo podría atribuírsele la operación de entender al hombre sino también al cuerpo, lo que es falso y además el Filósofo lo niega[40].

§34. El quinto modo de mostrar esto es el siguiente. Debe entenderse que la solución está probada tanto por sus premisas como por su medio. Pero la razón por la que el Filósofo prueba que el intelecto está separado del cuerpo y que no es alguna forma material, se refiere tanto a la sustancia del alma intelectiva como a su potencia. Luego la potencia no debe ponerse separada de la materia y del cuerpo, y la sustancia no debe considerarse unida en cuanto a su ser. Y quien considere esto, verá que tal es el argumento del Filósofo[41]. Nuestro intelecto puede entender todas las cosas materiales considerando sus especies, pero quien las contempla descubre lo considerado en su esencia. Así pues el intelecto no es una forma material. Y por esto así como ningún sentido tiene sus sensibles en acto antes de que sienta, tampoco el intelecto [tiene] los inteligibles [en acto antes de que conozca]. Por ello el tacto, aunque tenga alguna cualidad tangible, no puede conocer todas las cualidades sensibles[42]. Por ello es que no sentimos lo

---

39 En una perspectiva aristotélica es posible obrar según un modo inmaterial sobre una sustancia separada, como puede ser por el deseo, pero de modo material es necesaria la continuidad. Por ello si hay separación de la inteligencia con el cuerpo, no puede explicarse materialmente cómo se da el conocimiento, aunque haya cercanía. A su vez esto de la cercanía es difícil de explicar, ya que la inteligencia es inmaterial. En este parágrafo puede verse una disputa de ese momento, con respecto a la independencia de la potencia intelectiva del alma en relación al mismo ser del alma. Cf. Bernardo C. Bazán, "Le dialogue philosophique entre Siger et Thomas d'Aquin: A propos d'un ouvrage recent de E. H. Wéber OP", *Revue Philosophique de Louvain*, 1974 (72, février), pp. 67-69.

40 Aristóteles, *De anima,* 429a24-26.

41 Aristóteles, *De anima,* 429a24-26.

42 Puede estar haciendo referencia a que todos los órganos sensibles están en potencia de conocer muchas cosas, pero no pueden conocerlas todas en acto simultáneamente en el mismo lugar, ya que los sensibles se dan en diversos grados de oposición. Lo blanco es opuesto a lo negro, y la percepción de uno excluye la del otro. Además, puede querer decir que un sentido percibe su sensible propio y no el de otro sentido, como el ojo ve el color pero no el olor.

caliente o lo frío [como] connaturales y proporcionados a nuestro cuerpo, lo que sólo ocurre con las cosas excelentes. Y como el intelecto conoce todas las cosas materiales considerando sus especies y conoce el producto [que pasó] de la potencia al acto –así como el sentido–, entonces no es una forma material. Ahora bien, ocurre que las especies inteligibles no son conocidas sólo en la potencia del alma intelectiva, sino también en su sustancia[43]. Por lo tanto la razón concluye acerca de la sustancia en virtud de lo mismo por lo que concluye sobre la potencia. Por lo tanto es asombroso que por aquel motivo el Filósofo pusiera la potencia separada y la sustancia unida.

§35. Además se ve que los mencionados hombres no consiguen su propósito.

§36. Primero [trataremos] acerca de Alberto. [Él] supone que la potencia vegetativa y la sensitiva pertenecen a la misma sustancia a la cual pertenece la potencia intelectiva, lo que no es verdadero según el Filósofo[44] ni según su expositor Temistio[45], y será tratado más adelante. Investigamos aquí solamente sobre la intención de los filósofos, y en particular la de Aristóteles, aunque el Filósofo haya casualmente pensado de modo diferente a la verdad y a la sabiduría que se ha alcanzado. Y en cuanto al alma se trata de [verdades] dadas por revelación, y que no pueden ser concluidas por razones naturales[46]. Y nada [se nos diga] ahora acerca de los milagros de Dios, cuando tratamos de modo natural acerca de cosas naturales[47].

§37. Además Tomás tampoco presenta argumentos a favor de su propuesta, sino que sólo pregunta con su razón de qué modo entendería un compuesto material como el hombre, si el alma intelectiva estuviese separada de la materia y

[43] Es decir, el intelecto mismo.

[44] Cf. Aristóteles, *De anima,* 413b25-26; 415a11-12

[45] Cf. Temistio, *In De anima,* III, 2, p. 108, lin45-47; VI, p. 237, lin59-63.

[46] No era una herejía afirmar que sobre el alma no se puede concluir con verdad mediante el uso de la razón natural. Esto, sin embargo, es muy diferente a sostener la doctrina de la doble verdad, pues no dice que Aristóteles haya concluido con verdad sobre este tema. Además la postura aquí expuesta era la más tradicional, y la sostenida por la mayoría.

[47] Cf. Alberto Magno, *In De generatione et corruptione,* I, tr.1, c22, ad t. c14, donde la similitud es admirable: "nada me [corresponde afirmar] acerca de los milagros de Dios cuando trato acerca de las cosas naturales". Cf. también Tomás de Aquino, *S.Th.* I, q76, a5, ad1: "en la constitución de las cosas naturales no se considera qué puede hacer Dios, sino qué conviene a las cosas naturales" y Agustín de Hipona, *Super Genesis ad litteram,* II, 1, 2: "Pues ahora nos conviene preguntar de qué modo Dios instituyó las naturalezas de las cosas según sus escrituras; y no qué en ellas o desde ellas quiso obrar junto al milagro de su potencia".

del cuerpo en cuanto al ser[48]. Pero sobre esto ya se hablará cuando se señale de qué modo el alma intelectiva está unida al cuerpo y de qué modo está separada de él. Y además se ve que el hombre mismo no entiende por la causa que [Tomás] señala: si fuese así, no sólo el hombre mismo entendería sino también la parte material de este compuesto. Y en tal caso el entender estaría en el cuerpo y en un órgano, como ya fue dicho.

§38. Así pues, debe explicarse de otro modo la doctrina del Filósofo: el alma intelectiva está separada del cuerpo en cuanto al ser, y no está unida a él como la figura a la cera, según consta en los muchos escritos de Aristóteles y demuestra con su razonamiento. Sin embargo, el alma intelectiva está unida al cuerpo en el obrar, pues nada entiende sin el cuerpo y sin los fantasmas[49], en tanto que estos no sólo son necesarios desde el principio para adquirir el intelecto y la ciencia de las cosas, pues aun teniendo la ciencia, tampoco puede pensar sin algunas formas sentidas, conservadas e imaginadas[50]. Signo de ello es que al herirse alguna parte del cuerpo, como el órgano de la imaginación, el hombre que antes tenía una ciencia la olvida, y esto no ocurriría si el intelecto no dependiera del cuerpo para entender. Así pues el alma intelectiva y el cuerpo son uno en el obrar porque convergen en una obra. Y puesto que el intelecto depende del cuerpo porque depende del fantasma para entender, no depende de él en cuanto al sujeto en el cual se da el entender sino en cuanto al objeto, porque las imágenes sensibles son al intelecto como lo sensible al sentido. Debe prestarse atención a que el intelecto por su naturaleza está unido y aplicado al

---

48 Cf. Tomás de Aquino, *De unitate intellectus,* §90.

49 Traducimos *phantasmata* por *fantasmas*, lo que en larga tradición filosófica fue un término técnico utilizado para significar el producto del paso inmediatamente anterior al del conocimiento intelectual. Debe entenderse que Siger al hablar de los fantasmas se refiere a las imágenes sensibles presentes en la potencia imaginativa del que conoce. Era un tema difícil de resolver el de la diferencia del conocimiento sensible y el intelectual, y más aún el ver de qué modo el hombre pasaba de un conocimiento sensible a uno intelectual. En esta misma frase, unas pocas palabras después Siger habla de *sensibilia phantasmata*, término que tradujimos por *estos* ya que todo parece indicar que se refiere a lo mismo. Desde San Agustín se utilizaba la noción de los *inteligibilia phantasmata*, diferentes de los fantasmas sensibles. La doctrina sigeriana no es agustiniana en sus contenidos, pero utiliza estos términos. Esto parece indicar que quiere asimilar el vocabulario utilizado en ese entonces, más que haya esbozos en él de doctrinas agustinianas.

50 Estas formas sentidas, conservadas e imaginadas hacen referencia a tres operaciones distintas. El sentir es propio de los órganos –sentidos externos–, el retener de la memoria –uno de los sentidos internos– y el imaginar de la facultad imaginativa –otro sentido interno–. De este modo se expresa que no es posible el conocimiento intelectual sin la acción conjunta y mancomunada de todas las facultades que hacen al conocimiento sensible.

cuerpo, puesto que los que obran en común no lo hacen teniéndose de cualquier modo, pues la naturaleza del intelecto es entender por sus fantasmas.

§39. Y ya se ve por las palabras dichas de qué modo no sólo se atribuye el entender al intelecto sino también al hombre. Esto no es así porque el entender se dé en el cuerpo ni porque los fantasmas estén en el cuerpo. El motivo es porque el hombre entiende, y esto es verdad según una parte suya que es el intelecto. Ahora bien, al entender el intelecto es por su naturaleza un operante intrínseco al cuerpo. Pero las operaciones de los operantes intrínsecos, sean operaciones con o sin movimientos, se atribuyen a los compuestos a causa del que opera intrínsecamente y de aquél hacia el que se dirige la operación intrínseca. Por eso los filósofos llaman motores intrínsecos, o intrínsecamente operantes en algunos casos, a las formas y perfecciones de los compuestos[51]. Por ello el Filósofo dice en libro III *Acerca del alma*[52] que nada impide al alma separarse del cuerpo según algunas partes porque ningún cuerpo es acto, o lo es como el navegante a la nave. Aquí Temistio[53] afirma que parece que el intelecto se encuentra en esta situación.

§40. Por ello se debe considerar que decimos que ve el hombre mismo, aunque la visión está solamente en el ojo, y no se encuentra en otras partes del hombre, como en el pie; ni es cierto decir que el pie ve. Y no se atribuiría el ver al todo o a algunas partes por el ojo, salvo que éste, único en el que se da la visión, esté unido con las otras partes. Así el hombre entiende aunque el entender esté sólo en el intelecto y no en el cuerpo; de donde el cuerpo no entiende, aunque sienta, y el hombre mismo entiende según una parte, así como ve según una parte. No obstante ello, el modo de unión que hay en el todo que ve entre la parte que ve y las otras partes es distinto al modo de unión [que hay] en el todo que entiende entre la parte que entiende y las otras partes. Sin embargo la unión es suficiente para que lo que está en la parte se atribuya al todo por esta parte; y ya se vio cuál es este modo de unión. Y según el modo que menciona Tomás, el hombre entendería no sólo según el intelecto, sino también según el cuerpo[54]. [Y

---

[51] Uno de los representantes de los *filósofos* de la época –aunque posterior– es Juan de Jandún (ca. 1286-1328), traductor y comentador de Aristóteles, quien utilizó esta denominación. Su mayor preocupación fue la relación entre la fe y la razón. Se trata de un personaje controvertido, entre otras cosas acusado de sostener la teoría de la doble verdad. Cf. Iohannes de Ianduno, *In De anima*, Venetiis, 1587; reimp. Minerva, Frankfurt am Main, 1966, III, q5, col243 et 245.

[52] Aristóteles, *De anima,* 413a5-9.

[53] Temistio, *In De anima,* III, p. 102, lin39.

[54] Es posible que Siger haya malinterpretado a Tomás, quien refuta esta misma crítica en *De unitate intellectus,* §83. Aquí dice que el alma no se une al cuerpo en virtud de su potencia

esto no es así] dado que el mismo ver es por el alma que ve y por el cuerpo del ojo, porque la unión del alma que ve con el cuerpo del ojo es como [la unión] de la figura con la cera, en cuanto las formas dan el ser a la materia.

[§41-§45: Soluciones]

§41. Contra lo primero hay que decir que cuando se afirma "algo obra por su forma", la forma debe interpretarse extensivamente, ya que se dice que la forma es operante intrínseco a la materia[55]. Por ello se dice que los mismos cuerpos celestes se mueven por esta otra parte de ellos que es movida desde afuera por un motor. No debe entenderse que el hombre entienda porque el intelecto sea el motor del hombre; en efecto en el hombre el entender precede naturalmente al movimiento. Tampoco debe entenderse que el hombre entienda porque los fantasmas inteligibles están unidos a nosotros. Sino que, como se dijo antes, [el hombre entiende] porque obra estando unido al cuerpo por su naturaleza, teniendo en cuenta que el intelecto opera sin movimiento al entender[56].

§42. A lo segundo debe decirse que el hombre es hombre por el intelecto, pero ello no implica que unas partes de este compuesto tengan que estar unidas a otras partes como la figura está unida a la cera, sino que basta que se una del modo ya mencionado para que todo el compuesto obtenga su nombre de él. Y debe prestarse atención a que, puesto que el hombre es llamado inteligente por obra del intelecto, tiene esta denominación por su sustancia. Pues [algo] recibe su nombre por su accidente y por su sustancia. Como dice el Filósofo en el libro V de la *Metafísica*[57]: el ser es de tantos modos como es llamado y mencionado. Entonces es por el intelecto que el hombre es hombre, y como tal se lo llama.

§43. A lo tercero hay que decir que sin duda la operación propia del hombre es entender y en esto reside su felicidad, como se dice en el libro X de la *Ética*[58]. Pues el intelecto por el que entendemos las cosas supremas es una

intelectiva, pues ésta no se une a ningún órgano. De lo que se sigue que la potencia intelectiva del alma es inmaterial, porque el alma misma no es material, y recibe las formas de modo inmaterial.

55 Esto se basa en una frase que era común en esa época y que decía: "todo el que obra, obra por una forma". Siger hace referencia a la forma sustancial que, al ser principio intrínseco, es la principal causa intrínseca del actuar de la sustancia.

56 Para todo este párrafo cf. Iohannes de Ianduno, *In De anima*, III, q5, col239.

57 Aristóteles, *Met*. 1017a25-26.

58 Aristóteles, *Eth*. 1177a13-18; 1177b20 y ss.

virtud en el hombre, y la virtud propia del hombre. Aunque el entender sea la operación propia del hombre, a esto no corresponde [como consecuencia] que la sustancia compuesta en virtud de la cual se entiende, se una a otra parte del compuesto –tal como la figura [lo hace] a la cera– sino que basta con el modo mencionado.

§44. Por último debe decirse que el alma intelectiva es perfección del cuerpo en cuanto se dice que lo intrínseco que obra tiene perfección y forma para el cuerpo. En efecto conviene con la forma en esto: que lo intrínseco no esté separado del cuerpo en cuanto al lugar, pues la operación del operante intrínseco denomina así al todo. Por ello, siguiendo lo que el Filósofo dice acerca del alma en común[59], se ignora de qué manera el alma intelectiva es acto del cuerpo o forma, así como también muchas de sus palabras, ocurriendo lo mismo con muchos de sus expositores[60]. Y es por esto que el Filósofo[61] señala que la definición de alma en general, por la que se dice que es acto del cuerpo, es mayor que el género y se dice de muchos modos[62]. Y Temistio dice que el alma definida es universal, ya que se puede definir universalmente lo que no es universal[63]. Y en virtud de ello investiga la noción[64] y la propia naturaleza del intelecto, y así desde el tercero de sus libros[65] afirma claramente que el mismo [intelecto] no se comunica con otros en la materia, que se separa del cuerpo, que no tiene ningún órgano, y que es una potencia sin materia e impasible. Todo lo dicho no habla

---

59 Aristóteles, *De anima,* 412a19-20.

60 Algunos de los expositores de Aristóteles con respecto a este tema: Averroes, *Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros,* II, 31, p. 176, lin33-38; Tomás de Aquino, *In De An.* II lect5, n297, y II, lect6, n299.

61 Aristóteles, *De anima,* 414b22-28; cf. 402b5.

62 No es claro a qué se refiere con que la definición de alma es más amplia que la del género. Podría ser que la definición de alma en general sea más amplia que la definición de alma especificada, es decir que la del alma de un ente ubicado dentro de una especie. Pero también podría ser mayor en cuanto a la cantidad de individuos incluidos en ella, y por lo tanto no en cuanto a la comprensión sino con respecto a la extensión. Alain de Libera tradujo este fragmento oscuro del siguiente modo en una nota al *De unitate intellectus*: "c'est bien porquoi il laisse entendre que la définition générale de l'âme, où il est dit qu'elle est l'acte d'un corps, est plus d'un énoncé polysémique que d'un genre". Cf. Thomas d'Aquin, *L'unité de l'intellect contre les averroïstes. Suivi de textes contre Averroès antérieurs á 1270*, GF-Flammarion, Paris, 1994, nota 14, p. 205.

63 Temistio, *In De anima,* III, p. 114, lin69-70.

64 *Ratio* en el original.

65 Aristóteles, *De anima,* 429a15-25.

solamente acerca de la potencia, sino también de la sustancia del alma intelectiva[66].

§45. Entendemos que el Filósofo consideró de este modo la unión del alma intelectiva al cuerpo. Sin embargo si la sentencia de la santa fe católica es contraria a lo que pensó el Filósofo, gustosos la preferimos, así como [también] acerca de cualquier otra cosa.

Capítulo IV: Si el alma intelectiva es corruptible o incorruptible, y eterna en el futuro

§46. Sobre la cuarta de las proposiciones anteriores debe saberse que el alma intelectiva es inmortal y eterna en el futuro, y esto se prueba por la razón.

§47. Todo lo que es corruptible o mortal está compuesto de materia y forma, o es una forma material. El alma intelectiva no está compuesta de materia y forma ni es forma material, sino que subsiste por sí misma al quedar liberada de la materia. Por lo tanto no es corruptible ni mortal.

§48. La [premisa] mayor de este razonamiento se demuestra del siguiente modo: la corrupción es transmutación del ser hacia el no ser. Una transmutación del ser hacia el no ser no se realiza sin un sujeto que cambie, y a tal sujeto lo llamamos materia. Por ello a las cosas corruptibles o mortales les corresponde que pertenezca a su esencia tal sujeto [la materia] que transmute de ser aquella cosa a no ser. Corresponde al modo de ser de lo corruptible[67] estar compuesto de materia y forma. Lo que se corrompe por sí o es la forma que está en la materia –la que se corrompe por accidente– o es la materia sujeta a transmutación hacia lo contrario[68]. Por lo tanto una naturaleza que, liberada de la materia y del

---

66 El recurso a Temistio para sostener esto puede ser un modo de eludir a Averroes, quien sostiene esta doctrina. Por el carácter controvertido del musulmán puede haber citado al griego para evitar delatarse como su seguidor. Como indica Bazán, Temistio reemplaza a Averroes como fuente secundaria. Cf. "Introduction" en Siger de Brabant, *Quæstiones in tertium De anima - De anima intellectiva - De æternitate mundi*, p. 77*.

67 Una traducción literal sólo diría *corresponde a su modo estar compuesto*, pero es clara la referencia al modo de ser de las cosas corruptibles, aquéllas que dejan de ser de un modo para no ser más.

68 En esta frase afirma que lo que se corrompe por sí o es la forma del compuesto o es la forma. De tratarse de la forma, ésta se encuentra en la materia. Y la materia se corrompe por accidente.

sujeto común, cambiara así de un opuesto a otro no es por su esencia corruptible o mortal, puesto que el sujeto mencionado [es decir la materia] no pertenece a su esencia. Tampoco es corruptible o mortal por accidente, ya que no tiene su ser en tal sujeto[69].

§49. Y se muestra que esta razón es claramente la [premisa] mayor. Un hombre blanco es un compuesto corruptible porque una parte del compuesto es el sujeto, el hombre, al que le es innato transmutar en su contrario. La blancura también es corruptible por accidente porque está en un sujeto transmutable hacia su opuesto. Pero si la blancura fuese ente por sí, liberada de la materia o del sujeto transmutable hacia su contrario, ella misma sería incorruptible. Entonces por lo dicho se ve que todo lo corruptible o mortal está compuesto de materia y forma, o bien es una forma que tiene su ser en la materia.

§50. La [premisa] menor del razonamiento anterior, que el alma intelectiva ni está compuesta de materia y forma ni es una forma que tiene el ser en la materia, se muestra del siguiente modo. Puesto que le es innato[70] recibir formas y especies de todas las cosas materiales, [él mismo] no es forma material ni un compuesto de materia y forma, porque nada se recibe a sí mismo. Puesto que corresponde al intelecto recibir las especies de todas las cosas materiales, ya que las entiende a todas aquellas cosas como productos [que pasan] de la potencia al acto; y dado que entender es considerar la especie de las cosas sin la materia, entonces es necesario que el intelecto no sea forma material ni algo compuesto de materia y forma. Pues entender las cosas materiales es conocer las especies y

---

La otra opción es que se corrompa la materia. Es doctrina común al peripatetismo que la materia es en un sentido ingenerable e incorruptible, y en otro sentido generable y corruptible. En cuanto materia prima no puede ser generada porque todo lo que se genera lo hace a partir de ella, y todo lo que se corrompe no la destruye, ya que ella es el sujeto último de todo cambio. Pero teniendo el ojo puesto en la materia segunda, puede verse que la materia prima siempre está constituyendo la base de toda generación y corrupción, por lo que ellas le son propias a la materia segunda. Por esto la materia prima se corrompe por accidente, y nunca por sí misma.

69 Una naturaleza que no necesita existir en la materia pero que de todos modos lo hace, puede dejar de existir en la materia sin por esto dejar de existir en sentido absoluto. Por ello una naturaleza de este tipo no es mortal o corruptible de ningún modo, ni por sí misma ni por accidente, por lo que es una naturaleza con un grado mayor de simplicidad en el que no hay generación ni corrupción, por no tener su ser en la materia.

70 Al decir que es innato para algo se hace referencia a que tiene una aptitud natural para ello.

las formas de las mismas, y en el último capítulo de este tratado se desarrollará de qué manera ocurre[71].

Capítulo V: Si el alma intelectiva es eterna en el pasado

§51. Aristóteles pensó sobre la quinta de las proposiciones anteriores que el alma intelectiva es eterna en el pasado, porque como su ser nunca cesa, tampoco comienza. Él mismo dice que el alma intelectiva se separa de las otras potencias del alma corporal como lo perpetuo de lo corruptible. Y en el libro XII de la *Metafísica*[72] dice que el intelecto permanece después de la corrupción del compuesto. Él mismo vio también, en el libro I *Acerca del cielo*[73], que todo lo que es eterno en el futuro también lo es en el pasado, y viceversa; y todo lo que comienza a ser, termina, y viceversa. Y esto también se ve por ciertos argumentos naturales que Aristóteles sigue.

[§52-§61: Razones]

§52. En primer lugar, porque al ser algo corruptible, es decir compuesto de un sujeto material transmutable al no ser, no siempre será en el futuro. Y si algún ente comienza en el ser, entonces no fue siempre. Y por ello éste también procede de un sujeto material que en algún tiempo estuvo bajo la disposición opuesta. Pues, si algo no será siempre –en el futuro– y por la misma causa no fue siempre –en el pasado–, entonces eso mismo carece de causa para ser siempre en el futuro, y tampoco la tiene para ser siempre en el pasado. Con lo que si el alma intelectiva es eterna y será siempre, entonces fue eterna y siempre habrá sido.

§53. Además dice el filósofo en el libro VIII de la *Física*[74] que no existen razones para que el mundo haya comenzado a ser y no haya sido siempre. Entonces, ¿por qué comenzó a ser ahora y no antes ni en todo el pasado infinito? Y

[71] El último capítulo es el número 10, también mencionado en el primer parágrafo de esta obra. Este capítulo no se encuentra en ninguno de los manuscritos que han llegado a nosotros.

[72] Aristóteles, *Met.* 1070a27-28.

[73] Aristóteles, *De cælo,* 282b1-5.

[74] Aristóteles, *Phys.* 252a14-16.

del mismo modo que se argumenta acerca del movimiento y del mundo[75], se puede hacer acerca del alma intelectiva que ahora es y será por siempre en el futuro; y no hay ninguna razón para decir que no ha sido antes. Pues, sin embargo, subsiste en el individuo alguna razón para que comience a ser, aunque no haya sido un ente en el pasado. Y esto ocurre porque lo anterior y lo posterior innovan y diversifican los individuos y la sucesión en la variedad del movimiento y del tiempo; aunque según el Filósofo no hay ninguna razón para que alguna especie de ente comience a ser cuando nunca fue[76].

§54. Además, el alma intelectiva incorruptible tiene la capacidad de permanecer para siempre. Si [esta capacidad] no la recibe es porque siempre ha sido en el pasado. Y si la recibe cuando no la tenía, estaba en potencia para tenerla, o no. Y si no es posible que tenga esa capacidad debido a su naturaleza, no la tendrá por otro, porque no recibe de otro lo que por sí o por su naturaleza le es imposible. Si recibe aquella virtud es porque estaba en potencia para recibirla. Pues toda capacidad de ser que está precedida por una potencia es una virtud que existe en la materia; de este modo la virtud de ser del alma intelectiva sería la virtud de un ser material, y entonces sería corruptible[77]. Por lo cual el alma intelectiva no sería eterna en el futuro. Entonces, si el alma intelectiva es eterna en el futuro sólo queda que aquella virtud de ser no la reciba de tal modo que no la haya tenido antes[78]. Por lo tanto, siempre habrá tenido la virtud de ser, y de

---

[75] Siger plantea este mismo problema en *De Æt. Mun.* capítulos I y II, §9-16. Allí desde el punto de vista aristotélico analiza la posibilidad de la eternidad de algunos seres en el pasado y en el futuro. También en esta obra comienza con el alma intelectiva, para luego aplicar las conclusiones a seres análogos a ella: el mundo y su movimiento.

[76] Cf. Siger de Brabante, *De Æt. Mun.* cap. IV, §40-41, donde plantea que aunque la eternidad del mundo implicaría que se repitieran todas las cosas en algún momento, y entonces no sería posible de ninguna manera la novedad en un mundo cíclico; de todos modos podría plantearse la posibilidad de que una nueva especie comenzase a existir. Si bien Aristóteles no hace este planteamiento, Siger menciona que una especie que fuera sólo posible podría pasar a ser en acto por otro de una especie diferente. El ejemplo que utiliza es el de los cuerpos celestes que generan fenómenos o constelaciones que antes no existieron.

[77] Siger redujo toda potencia de una virtud que proviene de otro a la materia. Así, en última instancia, algo que tiene la potencia para permanecer en el ser la tiene radicada en la materia, que es también causa de su corruptibilidad.

[78] Aquí Siger se refiere a la dependencia entitativa de todos los seres creados con respecto a Dios, dependencia que en el plano transcendental se dice de todos los entes de modo absoluto, y que es extratemporal. Desde un punto de vista predicamental algunos entes pueden ser llamados necesarios, aunque todos tengan una contingencia radical por depender del acto creador de Dios, porque una vez creados, poseen su ser de modo necesario y ya no pueden dejar de ser. Esto puede decirse del alma intelectiva y de los cuerpos celestes. Esta doctrina está presente también a lo

este modo si es eterna en el futuro también lo será en el pasado. De este modo es que se encuentran algunos [entes] que a veces no son y otras veces son en un tiempo finito. Estos son los entes corruptibles, que tuvieron un comienzo en el ser. Y otros que son imposibles, que no son nunca, como por ejemplo la quimera. Y finalmente se encuentran otros que son siempre, en el pasado y en el futuro. Pero según Aristóteles no se encuentran entes que sean en el pasado sin el futuro ni en el futuro sin el pasado, como se muestra en el libro I *Acerca del cielo*[79].

§55. Sin embargo, se debe observar que el alma intelectiva es causada, aunque según Aristóteles sea eterna en el pasado y en el futuro. Pues nada prohibe que ciertos [entes] necesarios y eternos tengan causa de su necesidad y de su eternidad, como se escribe en el libro VIII de la *Física*[80] y en el V de la *Metafísica*, en el capítulo sobre lo necesario[81]. Y se prueba de dos maneras que el alma intelectiva es causada.

§56. En primer lugar, dado que la operación natural propia[82] pertenece a la sustancia de las cosas, lo que tiene sustancia no teniendo causa, tiene también una operación natural no causada por otro. Porque si el entender del alma intelectiva es causado por el intelecto agente a través de los fantasmas y, finalmente, [causado] por el Primer Principio de todas las cosas, entonces su sustancia es causada por otro.

§57. Lo mismo se muestra de esta segunda manera. Aquello que naturalmente es causa de la existencia de otro no sólo por accidente y con prioridad en el tiempo, como Sócrates de Platón, es actualmente ente respecto de su efecto. De este modo cuanto más se aleja algo de la naturaleza del efecto, [más lo hace también] de la naturaleza de la potencia. Por lo tanto lo que no es efecto de nada, y existe sólo como causa pero incausado, es acto puro, es decir [está] to-

---

largo de *Q. in III De An*. Cf. Bernardo Carlos Bazán, "La eternidad y la contingencia en Sigerio de Brabante", *Philosophia*, 1973 (39), Mendoza, pp. 63-84.

79 Aristóteles, *De cælo,* 283a29-31.

80 Aristóteles, *Phys*. 252a35-b2; 258b29-259a7.

81 Aristóteles, *Met*. 1051b9-11.

82 La palabra latina *unigenea* no tiene un término análogo en nuestro idioma. Antes que poner un neologismo preferimos traducirlo como *propio* o *específico*, ya que el original hace referencia a la única o principal operación de un ente, aquélla propia de él y a través de la cual reconocemos a un determinado ente como tal.

talmente en acto. El alma intelectiva no se da de este modo. Por lo tanto, es efecto de otro y no sólo es causa, sino que además es causada.

§58. Debe saberse que, habiendo sido el alma hecha, corresponde decir que no lo fue de algo precedente. Pero no es verdad que ella ha sido engendrada de la nada. Porque si la preposición "de" denota causalidad o denota la circunstancia de la causa y se acepta propiamente, no corresponde decir que el alma intelectiva ha sido hecha de la nada, porque la nada no es causa de nada.

§59. Y si esta preposición "de" connota orden en el tiempo y se acepta impropiamente para entender que el alma intelectiva ha sido hecha de la nada –es decir que después del alma en el orden de la duración temporal no había nada– tampoco en ese caso es verdad, ya que es eterna[83].

§60. Tampoco es verdad que el alma intelectiva ha sido hecha de la nada, de modo que la preposición "de" indique el orden natural y ahora [esta proposición] se reciba menos propiamente al considerar que el sentido es que el alma intelectiva haya sido hecha de la nada, es decir, después que la nada existiera naturalmente. Algunos dirán que aquello que acontece o conviene a algo por sí naturalmente, le conviene primero que lo que tiene de otro. Pero el alma intelectiva tiene el ser ente a partir de otro, por lo que es causada y no es nada por su [propia] naturaleza. Así, según el orden natural, la nada está antes que cualquier cosa. Pero ciertamente no conviene decir que el alma intelectiva haya sido hecha de la nada, es decir, con posterioridad a la nada según el orden natural. Y esto porque es falso que el alma intelectiva por su propia naturaleza no sea nada, pues entonces no sería ente por otro. Pero el alma intelectiva por sí es siempre un ente, aunque por otro. Y entiendo que el alma intelectiva siempre es ente por sí porque tanto en su noción[84] como en su definición es siempre, aunque carezca de materia. Sin embargo este ser siempre, que le corresponde por su definición, no lo tiene efectivamente por sí, sino por otro.

---

83 Si se entiende la expresión *de la nada* en cuanto a la duración del tiempo, se implicaría que después del alma al no existir más ella, en el tiempo no habría nada. Esto contradice la eternidad del alma. El mismo argumento sirve también de modo inverso: hablar de un antes del alma no tiene sentido ya que ésta es eterna, y entonces la expresión bíblica sería absurda. El texto tiene la peculiaridad de utilizar un *después* con un verbo conjugado en pasado, como se ve en la traducción: *Hoc est postquam ipsa erat nihil ordine durationis temporalis*.

84 *Ratio* en el original.

§61. Y por esto debe decirse que el alma intelectiva por sí o por su definición siempre es un ente, aunque lo sea por otro. Por lo tanto, el alma intelectiva no es naturalmente nada y luego algo. Entonces no es verdad que ella haya sido hecha de la nada, es decir, que la nada fuera antes y luego algo según el orden natural, como si a algo le conviniera primero naturalmente ser nada y luego ser algo. Pues si por su propia naturaleza fuese nada, nunca tendría por otro el ser algo. Sin embargo es cierto que el alma intelectiva no es algo por sí misma, si entendemos que esta proposición "de" denota que el alma tiene una causalidad efectiva en el hecho de que ella misma sea algo.

Capítulo VI: De qué modo el alma intelectiva es separable del cuerpo y qué estado tiene separada

§62. Es difícil determinar qué pensó el Filósofo acerca de la sexta de las proposiciones anteriores, sobre la separación del alma respecto al cuerpo. Sin embargo, parece que pensó que no es íntegra y totalmente separable de todo el cuerpo.

§63. En primer lugar, porque al hablar universalmente acerca de ella, en el libro II *Acerca del alma*, dice que señalaron bien los que vieron que el alma no es algo del cuerpo, pero tampoco es sin el cuerpo[85].

§64. Segundo, porque define universalmente que el alma es acto y perfección del cuerpo, definición que señala qué es el alma. Pero según el mismo Aristóteles la definición conviene a todo lo que siempre cae bajo esa definición[86], o no se estaría definiendo convenientemente lo que las cosas son. Por consiguiente, en tanto que el alma intelectiva es, le conviene siempre ser acto de un cuerpo. Entonces, según la definición de alma de Aristóteles, ésta no es separable del cuerpo. Pero el mismo Aristóteles concluye que el alma no es el cuerpo[87], pues ella por definición es acto del cuerpo. Tampoco es sin el cuerpo, porque el acto de un cuerpo no es cuerpo. Y además, que tampoco es acto por definición, puesto que no puede considerarse sin aquello de lo que es acto.

---

85 Aristóteles, *De anima*, 414a19-20.

86 Aristóteles, *Anal. Post.* II, c4; *Met.* 1038a.

87 Aristóteles, *De anima*, 414a20-21.

§65. En tercer lugar, porque el Filósofo dice que si el alma tiene una operación propia, entonces es separable; y si no la tiene, no lo es. Y se la llama operación propia del alma porque para ejercerla no depende del cuerpo. Pero es razonable que ella misma no sea separable si no hay una operación que sea propia del alma. A todo ente se le atribuye naturalmente alguna operación, y si el alma no tuviese una operación propia y se separase del cuerpo, ella quedaría inmediatamente sin operación. Y si no hubiera una operación propia del alma, ésta no se separaría totalmente del cuerpo.

§66. Ahora bien, el entender, que parece que es la operación propia del alma, no se da sin el cuerpo ni sin los fantasmas, como dice el Filósofo[88] y se entiende conforme a lo que ya se ha visto. Pues, como también dice el Filósofo, los fantasmas son al intelecto como los sensibles al sentido[89]. Por lo que, así como no se da el sentir sin los sensibles, tampoco el entender se da sin los fantasmas. Como en quien aprende geometría se forman las razones universales del triángulo por las inscripciones en el polvo, así también [se forman] las especies de las cosas por los fantasmas sensibles del alma intelectiva. Entonces, si no hay alguna operación propia del alma, como ya se ha visto según el pensamiento del Filósofo, ésta no es separable del cuerpo.

§67. En cuarto lugar se ve [que el alma no es íntegra y totalmente separable del cuerpo] de la siguiente manera. Si debemos decir que el alma tiene un estado separado, esto se nos muestra por la [operación] que ejerce estando en el cuerpo, o bien por la que ejerce cuando está separada del mismo. Sin embargo, por esa [operación] que ejerce estando en el cuerpo no parece que sea totalmente separable del cuerpo, pues no puede ejercer ningún acto según su naturaleza sin el cuerpo y sin los fantasmas, como ya se ha visto. Tampoco puede verse que [el alma] sea totalmente separable del cuerpo por los efectos que aparecen de aquella [operación que ejerce] separada del mismo, pues las operaciones del alma no parecen tener tal estado ni para la mayoría de los hombres ni para los que quieren estudiar esto.

---

[88] Aristóteles, *De anima,* 431a14-16; 432a5-10; *Anal. Post.* II, c4; *Met.* 1038a.

[89] Según la doctrina de Aristóteles las especies inteligibles, y no las imágenes o fantasmas, son al intelecto como los sensibles al sentido. Cf. *De anima,* 431b20-432a14. Aunque el autor haya cometido una equivocación en esta frase, puede verse que se debe a un descuido en la escritura, y no a un error en su pensamiento. No hay duda que, según Aristóteles, las imágenes sensibles son imprescindibles para conocer.

§68. Si alguien dijera que el Filósofo afirmó que el alma intelectiva se separa de las otras potencias del alma como lo perpetuo de lo corruptible[90], debe decirse que según la exposición del Comentador[91] y la intención de Aristóteles expresada con anterioridad, el alma se separa del cuerpo y así permanece. Y esto es así, puesto que ella es perpetua e incorruptible[92] –aunque el cuerpo del que es acto se corrompa– siendo necesario que se separe del cuerpo y permanezca separada. Y aun cuando no fuese su acto, no se separa por completo del cuerpo. Porque aunque no sea acto de este cuerpo corrompido, lo es sin embargo de otro cuerpo[93], puesto que según la intención del Filósofo la especie humana es eterna, como su perfección, que se encuentra en el alma intelectiva. Y así se ve qué se debe juzgar acerca del alma según su apariencia. Ya que en su operación no depende de este cuerpo como del órgano corpóreo en el cual tenga su ser, pues corrompido este cuerpo, el entender no debe corromperse. Y debe permanecer porque no tiene operación sin cuerpo pero tampoco permanece sin él, y por lo cual tampoco parece que se separe totalmente del mismo.

§69. En quinto lugar, se muestra [que el alma no es íntegra y totalmente separable del cuerpo] de este modo. Como se ha visto, según Aristóteles el alma intelectiva es eterna, pero cualquier cuerpo humano comienza en el ser. Si el alma intelectiva es totalmente separable del cuerpo y la misma comenzó a ser acto del cuerpo, ¿de qué modo existía antes, durante un tiempo infinito, como acto de ningún cuerpo? Esto está más allá de la razón.

§70. También, en sexto lugar, se muestra que, según la sentencia del Filósofo, los hombres se precedieron infinitamente. Si cualquiera de ellos hubiese tenido un alma intelectiva propia que se separara totalmente del cuerpo cuando éste se corrompiese, ya habría infinitas almas intelectivas separadas de sus cuerpos. Esto va más allá de lo que se puede entender y no sigue el pensamiento del Filósofo, que reprueba el infinito[94].

---

90 Aristóteles, *De anima,* 413b25-26.

91 Averroes, *Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros,* III, 5, p. 406, lin575-580; III, 20, p. 448, lin135-140 et 145-152.

92 Aristóteles, *De anima,* 430a23-24.

93 Aquí nos encontramos con un problema: por un lado el alma se separa de este cuerpo, al que deja en su corrupción, y de este modo el alma deja de ser acto de un cuerpo, como dice su definición. No es claro a qué otro cuerpo hace referencia Siger cuando dice que el alma separada del cuerpo es acto de otro cuerpo. Este fragmento es lo suficientemente oscuro como para ser entendido de más de un modo.

94 Aristóteles, *Phys.* 204a20-204b3.

§71. Y si alguien dijese que es erróneo que las almas no se separan totalmente de los cuerpos y que ellas reciben los premios y castigos según aquellas cosas que hicieron en el cuerpo, debemos decir en razón de justicia que no es así. Según lo dicho al principio, nuestra intención principal no es averiguar cómo es la verdad acerca del alma, sino cuál fue la opinión del Filósofo sobre ella. Y como, según su opinión, las operaciones del alma son comunes a ella y al cuerpo, y existen los premios y castigos debidos, [y estos] son aplicados por los legisladores a todo el compuesto, honrando a los hombres que obran bien y castigando a los perversos. Porque, si así no se hiciese, ocurriría algo malo y desordenado en el universo. Pero la Providencia Divina no prohibe que en el universo se haga el mal, como se debe ver en otra parte[95]. Y los mismos que obraron bien son premiados con buenas obras y felicitados por esto, porque las obras según la virtud divina son la felicidad, como se dice en el libro I de la *Ética*[96]. Las obras viciosas y malas son [imputadas] a los mismos malhechores según la virtud de la pena, para que por tales obras el hombre viva miserablemente, como se enseña en el libro IX de la *Ética*[97].

§72. También se debe tener en cuenta que hay muchas cosas que los expertos sobre alguna materia conocen y de las cuales los inexpertos no. Y por eso, les está permitido a los filósofos inexpertos en las operaciones que aparecen acerca de las almas totalmente separadas, que no las pongan separadas, pero quienes en lo anterior son expertos conocieron esta separación y la mostraron a otros. Sobre esto hay que tener en cuenta que así como los animales perfectos conocen en los mismos sensibles algunas cosas que se ocultan a los imperfectos por no tener los sentidos para aquéllas, así también los hombres conocen las naturalezas no sensibles que los brutos ignoran. De este modo, nada prohibe naturalmente que algunos hombres proféticos tengan cierto conocimiento al que no llega la razón del común de los hombres, a no ser creyendo el testimonio de los profetas.

§73. En séptimo lugar, se ve que esta razón aconseja lo mismo. La pregunta y determinación de la verdad de cualquier ente pertenece a alguna parte de la filosofía, pues se hace en términos de cierta parte suya, como quiso el Filósofo

---

[95] Cf. Siger de Brabant, *Quaestiones in Metaphysicam. Édition revue de la reportation de Münich. Texte inédit de la reportation de Vienne*, avant-propos, introduction et éd. William Dunphy, Institut Supérieur de Philosophie, Louvain-la-Neuve, 1981, I, 32, p. 73; II, 18, ad1, p. 114.

[96] Aristóteles, *Eth.* 1098a18-19; 1098b30; 1099b25-27.

[97] Aristóteles, *Eth.* 1166b3 y ss.

en el libro IV de la *Metafísica*[98]. Pero en ningún lugar se encuentra la determinación del Filósofo acerca de qué sea el alma separada y cuál su estado[99]. Y es por esto que no parece que opine que el alma es totalmente separable del cuerpo. Así, el intelecto, que de este modo se tiene a sí mismo, sería una sustancia por completo liberada de la materia. Y el Filósofo al decir que determinar cuántas son estas sustancias pertenece a la filosofía primera –y esto lo enseña en el libro XII de la *Metafísica*–[100], y que sin duda se ve cuántas son tales sustancias, no hace ninguna mención de la materia del alma intelectiva totalmente separada del cuerpo entre las sustancias liberadas por completo [de la materia]. Por lo cual no parece verdadero que opinara que así se separa el alma.

Capítulo VII: Si el alma intelectiva se multiplica a causa de la multiplicación de los cuerpos humanos

§74. Lo séptimo antes propuesto[101], es decir si el alma intelectiva se multiplica por la multiplicación de los cuerpos humanos, se debe considerar atentamente en cuanto atañe al Filósofo y en cuanto puede ser comprendida por la razón y la experiencia humanas, investigando lo que sostienen los filósofos más que la Verdad, para proceder filosóficamente[102]. Pues según la Verdad que no puede mentir es cierto que las almas intelectivas se multiplican por la multipli-

---

98 Aristóteles, *Met.* 1004a2-3.

99 Tomás expresa su esperanza de encontrar una respuesta a este problema en los libros de la *Metafísica* que todavía no estaban traducidos para esa época. Seguramente se trata del apócrifo conocido por los árabes bajo el nombre de *Teología de Aristóteles*. Cf. §42 y §118 del *De unitate intellectus*.

100 Aristóteles, *Met.* 1073a13-b 17.

101 Se refiere a la enumeración de los capítulos establecida en el prólogo.

102 Esta *verdad que no puede mentir* aquí debe entenderse como la Verdad revelada. En esta frase se ha querido ver que Siger sostiene la teoría de las dos verdades, y que la filosofía no tiene interés por la verdad. De hecho, al interpretar que está hablando de la Verdad, también puede interpretarse sin inconveniente que la filosofía no busca la verdad, porque nadie busca lo que ya tiene. Una interpretación de estas palabras que afirme que Siger no busca la verdad por falta de interés sobre ella es apresurada y descuidada. Una clara comprensión del pensamiento del autor exige enmarcar sus palabras dentro del contexto de su época. Siger fue un clérigo canónico, y no parece que no tenga interés en la verdad, ni que confundiera el objeto de estudio de la Filosofía con el de la Historia de la Filosofía. Cf. Ignacio Pérez Constanzó, "La función de la filosofía y la doble verdad en Siger de Brabante", *Cuadernillos de la XXIX Semana Tomista*, Buenos Aires, 2004.

cación de los cuerpos humanos. Sin embargo algunos filósofos opinan lo contrario, y filosóficamente parece ser lo contrario[103].

§75. [Se debe considerar si el alma intelectiva se multiplica por la multiplicación de los cuerpos humanos] primero porque la naturaleza, que en su ser está separada de la materia[104], no se multiplica por la multiplicación de la materia. Y el alma intelectiva, según el Filósofo, tiene el ser abstraído de la materia, como fue visto antes. Por lo tanto no debe multiplicarse por la multiplicación de la materia ni por la multiplicación de los cuerpos humanos.

§76. Y se confirma esta razón porque diferir en la especie, como lo hace el hombre del asno, es diferir por la forma. Pero diferir numéricamente, como ocurre con dos caballos aún siendo de la misma especie, es diferir por la materia, por esto de que la forma del caballo tiene el ser en diversas partes de la materia. Lo que se argumenta de la siguiente manera: lo que tiene el ser abstraído del principio que causa algún número, diferencia o multiplicación, carece de aquel número, diferencia o multiplicación. Pero el alma intelectiva, si tiene su ser separado de la materia, tiene el ser abstraído del principio que causa el número, la diferencia o la multiplicación de algunos dentro de una especie. Por lo que no parece que existan muchas almas intelectivas de la misma especie.

§77. Segundo, [debe considerarse si el alma intelectiva se multiplica por la multiplicación de los cuerpos humanos] porque ninguna naturaleza por sí misma subsistente que tiene el ser abstraído de la materia, y por lo tanto individuada por sí misma, puede tener muchos individuos diferentes en número[105]. Pero el alma intelectiva es subsistente por sí; [y] tiene el ser abstraído de la materia y por lo tanto [es] individuada por sí misma. Por lo tanto, no puede haber muchos individuos bajo una especie.

§78. La [premisa] mayor de este razonamiento se explica así. Si un hombre por su noción[106] [de hombre] fuera éste o fuera Sócrates, dado que no puede haber muchos hombres que sean Sócrates o este hombre [en particular]; enton-

---

[103] Estas frases están implícitamente citadas por Étienne Gilson en *La filosofía en la Edad Media*, p. 525: "en buena filosofía, y aunque esta conclusión sea contraria a la Verdad que no puede mentir, no hay un alma racional para cada cuerpo humano".

[104] Cf. Tomás de Aquino, *De unitate intellectus*, §99.

[105] Cf. Tomás de Aquino, *De unitate intellectus*, §38; *De Spirit. Creat.* a1, co. y ad5; *De An.* a1, co.; *S.Th.* I, q76, a2.

[106] *Ratio* en el original.

ces tampoco podría haber pluralidad de hombres[107]. Ahora bien, si el hombre fuese por sí subsistente y separado de los singulares, el hombre tendría el ser individuado en razón de sí mismo. Por lo tanto toda forma subsistente por sí, al no tener el ser materialmente, es individuada por su naturaleza[108]; y como nada individual puede ser común a muchos, ninguna forma que tenga el ser liberado de la materia puede ser común a varios individuos. Con lo que, según esto en lo que todos los filósofos estuvieron de acuerdo, en cualquier especie de las inteligencias separadas de la materia no hay sino una inteligencia. De acuerdo a esto Platón puso en una especie al único individuo, al hacer a las ideas y las especies de las cosas materiales separadas de la materia.

§79. Más arriba, en el tercer capítulo, aparece [la premisa] menor del argumento antes expuesto.

§80. Porque a quien dijese: "puesto que el alma intelectiva es alguna cosa en mí, Dios podría hacer otra similar a ella, y así habría muchas"[109], debe respondérsele diciendo que Dios no puede simultáneamente lo opuesto ni lo contradictorio. Por ello es que no puede hacer que haya muchos hombres de los cuales alguno cualquiera sea este Sócrates, pues entonces haría que estos fueran muchos hombres y uno solo; muchos y no muchos; y uno y no uno. Si el alma intelectiva por su misma naturaleza es algo individuado y subsistente por sí, como Sócrates, hacer otra alma intelectiva de su misma especie como alguna que exista ahora [implicaría que] aquella sería hecha distinta, e idéntica a la otra. Pues en lo separado de la materia el individuo es su misma especie, y así algún individuo que estuviera bajo la especie sería también, él mismo, contenido bajo otro individuo, lo que es imposible.

§81. En tercer lugar [debe considerarse si el alma intelectiva se multiplica por la multiplicación de los cuerpos humanos] porque lo blanco es divisible en

---

107 El autor se refiere a que no es posible que un hombre por su misma razón o esencia de hombre sea uno particular (sea éste aquí presente), y que simultáneamente cada hombre sea uno en particular pero con multiplicidad de individuos en la misma especie. Esta es la tesis, atribuida a Averroes, de la unidad de toda la humanidad en la especie pero sin individuos, tesis que conlleva graves consecuencias teológicas y morales. En estos párrafos Siger está siguiendo las conclusiones de la filosofía pura sin ayuda de los datos de fe, como ya advirtió a comienzos del parágrafo §74.

108 El original dice *de sui ratione*, y traducirlo como *por su razón* podría implicar malentendidos, ya que no está haciendo referencia a su capacidad de raciocinio. Lo mismo rige para su uso en el párrafo siguiente.

109 Cf. Tomás de Aquino, *De unitate intellectus*, §105.

muchas cosas[110], no porque sea blanco sino porque es cuanto y continuo. De tal modo que si fuese blanco pero no cuanto ni continuo, no sería divisible en muchas cosas blancas; y si la blancura separada fuese subsistente por sí, no sería tampoco divisible en muchas blancuras. Ahora, así como lo blanco es divisible en muchos porque es cuanto y continuo, de la misma manera si están en acto muchas cosas blancas, de la misma especie y diferentes numéricamente, esto es por la división actual de lo cuanto y lo continuo, en donde está la blancura. De lo que se argumenta que la naturaleza cuyo ser se encuentra separado de lo cuanto y lo continuo, así como no es cuanta ni continua y no tiene su ser en lo cuanto y lo continuo, no puede tener muchos individuos bajo la misma especie, por defecto de la causa que produce pluralidad[111]. Y tampoco puede engendrar diferencia haciendo muchos individuos de tal naturaleza bajo aquella única especie[112]. Pero el alma intelectiva tiene el ser separado de lo cuanto y lo continuo, [y], como lo prueba el Filósofo en el libro I *Acerca del alma*[113], no es cuanta ni continua. Entonces, aunque el intelecto estuviese en acto de lo cuanto y continuo, no entendería todo lo continuo simultánea sino sucesivamente, al unirse el intelecto en acto a las diversas partes continuas. Pero no es así, [sino que] más bien entiende todo lo continuo simultáneamente y con una intelección simple. Y, si lo entendiese por partes, entonces esas partes serían entendidas con intelectos no continuados y distintos[114]. Puesto que el intelecto tiene el ser separado de lo cuanto y lo continuo, y sin ser cuanto ni continuo, entonces no tendrá muchos individuos bajo una [única] especie. Pues la pluralidad y multiplicación proviene de la división del continuo.

§82. En cuarto lugar [debe considerarse para ver si el alma intelectiva se multiplica por la multiplicación de los cuerpos humanos], según lo que dice el

---

[110] Cf. Tomás de Aquino, *De Spirit. Creat.* a8, co.

[111] El término latino *plurificantis* no tiene un equivalente en castellano, por lo que se ha preferido esta expresión.

[112] Tomás de Aquino, en *De unitate intellectus,* §100, refuta a quienes dicen que no puede haber multiplicación del alma intelectiva en muchos hombres. Su planteamiento es diferente, y Siger no va contra él.

[113] Aristóteles, *De anima,* 407a2-12.

[114] Siger entremezcla en este fragmento varias tesis. En primer lugar, destaca que el intelecto existe separado de lo material, es decir, de lo que es cuanto y continuo. Pero aunque esté separado de la materia en cuanto al ser, entiende la realidad material, la cual sí es cuanta y continua. Este acto de entendimiento de lo cuanto y continuo es simple, es decir, no cuanto ni continuo, por lo que el intelecto es uno. Si este acto no fuera simple, el intelecto sería múltiple. Pero esto va contra lo antes expuesto sobre la naturaleza del intelecto.

Filósofo en el libro XII de la *Metafísica*[115], que si hubiera muchos individuos de la misma especie habría muchos motores primeros de esta especie. Y añade que el motor primero tendría materia, porque si una especie tiene muchos individuos, numéricamente hablando, entonces tiene materia. Porque si el intelecto es impasible, sin tener nada en común, [siendo totalmente] separado del cuerpo, [y siendo] potencia sin materia, como dice el Filósofo[116]; no parece que el Filósofo opinase que el mismo ser fuese uno en especie y muchos en número, sino tan sólo uno numéricamente.

§83. En quinto lugar [se debe considerar si el alma intelectiva se multiplica por la multiplicación de los cuerpos humanos] puesto que, según el pensamiento del Filósofo, los hombres ya han sido infinitos. Por lo que si las almas intelectivas se multiplicasen por la multiplicación de los cuerpos humanos, el Filósofo tendría que opinar que las almas también son infinitas en número, y no parece ser así[117].

§84. Y a causa de lo antes dicho, debe considerarse de qué naturaleza sea aquello que puede multiplicarse y predicarse de muchos numéricamente diferentes, pero de la misma especie. También hay que considerar de qué modo y por qué difieren los sujetos que son de la misma especie.

§85. Sobre lo primero debe saberse que nada individuado y singular puede ser multiplicado en muchos, o predicarse de muchos [individuos] de la misma especie. Por ende, no difieren el singular y el universal[118]. Y puesto que la forma por sí misma subsistente es singular y una en número por su naturaleza, parece que no puede ser multiplicada en muchos de la misma especie, ni predicarse de tales. Y lo compuesto de forma y materia determinada, es singular, como lo que existe acá o allá, como aquél al que llamamos por el nombre Sócrates. Y por esta misma razón, Sócrates no puede ser multiplicado en muchos ni puede predicarse de muchos. Ni tampoco esa forma material recibida como en la materia determinada es multiplicable o predicable de muchos. Y [esto puede afirmarse] en todos los casos puesto que todo lo que existe, lo hace de modo singular. Entonces, aunque alguna cosa se entienda o diga de modo universal, ningún ente, considerado en cuanto existente, es multiplicable en muchos [individuos] de su misma especie, ni se atribuye a muchos. Por lo tanto, la sola forma material

---

115 Aristóteles, *Met.* 429b15 y ss.

116 Aristóteles, *De anima,* 429a15 y ss.

117 Cf. Tomás de Aquino, *De unitate intellectus,* §117.

118 Cf. Tomás de Aquino, *De unitate intellectus,* §103.

separadamente[119] considerada, o el compuesto de forma y materia indeterminada, o aquello que es significado por el nombre de los compuestos universales –como el nombre de hombre o de caballo– son multiplicables en muchos de su especie y se atribuyen a muchos.

§86. Acerca de lo segundo, hay que saber que los individuos de la misma especie no difieren según la forma[120]. Pues la forma en ellos no se divide según su sustancia. Tampoco la materia de esos individuos se divide de la materia de los otros individuos por sí. Un individuo difiere de otro de su misma especie porque, mientras que tiene la forma en la materia bajo la determinación de sus dimensiones, o bajo su posición determinada, en cuanto está aquí, otro individuo que tiene la misma forma específica se encuentra en otro lugar. Y la forma en cada uno de los individuos no es distinta según la diversidad de su misma forma y su sustancia, porque por esta división se distingue a las formas según la especie. En efecto, cada individuo tiene una forma única e indivisa por indivisión de su misma forma. Y nadie se admire porque digamos que la forma sea única a causa de la unidad que existe en cada individuo ubicado aquí o allí según su sustancia, porque cuando entendemos una única forma a causa de la unidad que existe según su sustancia, no entendemos algo recibido individual sino específicamente, puesto que la forma material no se individúa por sí. Pero no es imposible que [algo] uno según la especie esté en muchos individuos y tenga muchas posiciones, aquí y allí. Y cuando un individuo de alguna especie se genera a partir de una materia privada de aquella forma y especie, no se genera otra forma a partir de una preexistente, alteridad que sería según la sustancia de la forma recibida en sí; sino que esa forma se genera a partir de una anterior que existía en otra parte de la materia. Pues no hay ningún inconveniente en que lo mismo preexista y sea generado según la especie. Y así como la forma en los individuos no está dividida por sí, ni por lo primero ni por lo consiguiente[121], así tampoco por la materia. Pues la misma [materia] no se divide por sí, sino porque es cuanta y está ubicada aquí o allí.

---

[119] Traducimos *abstracte* como *separadamente* en lugar del literal *abstractamente*.

[120] En Siger la resolución del tema de la individuación parece ser similar a la de Tomás de Aquino, y no a la de los averroístas. Cf. A. Forest, *La structure métaphysique du concret selon S. Thomas d'Aquin*, Vrin, Paris, ^{2}1956, pp. 242-249.

[121] Aquí hace referencia a que la unidad de la forma es una, y no se pierde por la multiplicación en varios individuos. No es claro a qué se refiere cuando habla de *lo primero* y *lo consiguiente*, pero parecería decir que la forma no pierde esta unidad por su presencia en varias sustancias, ni por su presencia en varios lugares.

§87. Son muy difíciles las razones por las que es necesario que el alma intelectiva se multiplique por la multiplicación de los cuerpos humanos. Sin embargo, también hay autoridades sobre esto. Pues esto es lo que afirmaron Avicena[122], Algazel[123] y también Temistio[124]. Éste último sostuvo que el intelecto agente se multiplica, que ilumina y es iluminado, aunque el que ilumina sea sólo uno; y afirmaba que el intelecto posible se multiplica mucho más.

§88. Además hay motivos para esto, porque si el intelecto de todos los hombres fuese uno, sería uno el que conoce; y si todos conocieran no habría uno que ignorara y otro que conociera. Puesto que imaginar no es entender, aunque un hombre que entiende tenga fantasmas –que no tiene el que ignora–, no por esto conocerá más que aquel ignorante. Y esto es así porque el intelecto en el que está el mismo entender no es más intelecto en quien conoce que en quien ignora[125].

§89. No sea que, por casualidad, defendiendo una posición y a causa de la disputa, alguno dijese que un hombre conoce y otro ignora aquello que el mismo intelecto hace entender según obra unido, o en cuanto el intelecto está unido al hombre que conoce y no al ignorante. Por ello antes se decía de qué modo entiende el hombre, o cómo se atribuye el entender al mismo hombre, porque se atribuye a todo el compuesto la operación del que obra unido a la materia. Y en la operación de entender el intelecto se encuentra unido a quien conoce y no al ignorante, pues entiende a partir de sus fantasmas. Así un hombre conoce y otro ignora, no porque el formar imágenes[126] de uno sea entender más que el del otro ni porque las especies inteligibles estén en el cuerpo de uno más que en el del otro, aun cuando tenga su ser separado. Tampoco [esto es así] porque utilicen diversos intelectos al entender, como dice quien defiende esta posición, sino porque el entender se da en cuanto el intelecto está en la operación, unido al cuerpo de uno y no al del otro.

---

122 Avicena, *Liber De anima,* V pars, c3. Cf. Tomás de Aquino, *De unitate intellectus,* §119.

123 Algazel, *Maqãsid Al-Falãsifa* o *Intenciones de los filósofos,* II (*Metafísica*), sección 1ª, pp. 108-112. Cf. Tomás de Aquino, *De unitate intellectus,* §117.

124 Temistio, *In De anima,* VI. Cf. Tomás de Aquino, *De unitate intellectus,* §120.

125 Cf. Tomás de Aquino, *De unitate intellectus,* §90. Averroes era consciente del surgimiento de esta dificultad en su planteamiento filosófico acerca del intelecto. Cf. *Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros,* III, 5.

126 La palabra latina es *phantasmari*. Por su desinencia parece un infinitivo pasivo, similar a *imaginari,* parece ser alguna invención de los escolásticos. Es infinitivo pasivo del verbo deponente *imaginor*.

§90. Pero, si alguno dijese esto, entonces habría que argumentar de otro modo[127]. La operación se distingue por el que obra, por el objeto, o por el tiempo. Por el que obra, como cuando tú y yo vemos el mismo objeto simultáneamente, aunque las visiones sean distintas. Por el objeto, como si alguien viese simultáneamente blanco y negro con el mismo ojo, aun cuando las visiones fueran distintas. O se distingue por el tiempo, como si viese primero blanco y, después de una fracción de tiempo, viese el mismo blanco, siendo distintas visiones. Por lo tanto, si dos hombres entienden el mismo inteligible al mismo tiempo y esto lo hacen por un único intelecto, el entender de este hombre y el de aquél sería uno y el mismo, lo que se muestra absurdo.

§91. Y además, el Filósofo[128] sostiene que el intelecto está en potencia para recibir las especies inteligibles, y se encuentra privado de especies. Porque, si fuese uno, estaría siempre lleno de las especies y el intelecto agente desaparecería[129].

§92. Y por esto digo que, en razón de la dificultad de las cuestiones anteriores y de algunas otras, fue por mucho tiempo para mí dudoso qué se debe sostener por la razón natural acerca de este problema, y qué fue lo que el Filósofo opinó sobre esta cuestión[130]. En tal duda se debe adherir a la fe, la cual supera toda razón humana.

---

[127] Cf. Tomás de Aquino, *De unitate intellectus,* §91; *De An.* a3, y *De Spirit. Creat.* a9.

[128] Aristóteles, *De anima,* 429a15-16.

[129] Debe entenderse que si el intelecto posible tuviese todas las especies, ya no sería necesario el intelecto agente, pues no tendría ninguna función. Si fuese una hipótesis innecesaria, entonces desaparecería. En latín el término utilizado es *destruetur*. Cf. Tomás de Aquino, *De unitate intellectus,* §95, *De Spirit. Creat.* a9, co.

[130] Puede verse que en un escrito posterior (datado entre 1274 y 1276) esta duda sigue en pie. Cf. Antonio Marlasca López, "De nuevo, Tomás de Aquino y Siger de Brabante", *Estudios Filosóficos*, 1974 (23, nº 63-64), Valladolid (Publicado nuevamente sin cambios en "Atti del Congresso internazionale Tommaso d'Aquino nel suo VII centenario", Domenicane, Napoli, 1976), p. 438: "En las *Quæstiones super librum de causis*, Siger sigue dudando sobre la verdadera posición del filósofo –'non este bene certum ex verbis suis'– pero a él personalmente le han abandonado ya todas las dudas sobre la solución que la razón natural debe dar a este problema".

Capítulo VIII: Si la [potencia] vegetativa, sensitiva e intelectiva pertenecen en el hombre a la misma sustancia del alma

§93. Acerca de la octava proposición parece que, en el libro *Sobre la generación de los animales*[131], el Filósofo pensó que la potencia intelectiva no pertenece a la misma sustancia o forma a la que pertenecen la potencia vegetativa y la sensitiva, ya que la potencia vegetativa y la sensitiva operan corporalmente. Y si existen corporalmente, se educen de la potencia de la materia a partir de la generación del compuesto orgánico, sin tener por sí [mismas] el producto de su acción. Sin embargo la potencia intelectiva no opera de modo corporal, con lo que no es educida de la potencia de la materia. Por lo cual, el Filósofo aquí dice que nada de la misma operación del intelecto se comunica a la operación corporal, pues es algo divino y proviene desde afuera. Y además no pueden en la misma sustancia ser uno aquello que es educido de la potencia de la materia y aquello que proviene de afuera.

§94. Y el Filósofo dice, en el libro II *Acerca del alma*[132], que la [potencia] sensitiva no se da sin la vegetativa, y así en los mortales tampoco la [potencia] intelectiva se da sin la sensitiva, agregando que hay otra razón acerca del intelecto. Sobre lo cual Temistio[133] dice que hay otras razones sobre la [potencia] intelectiva ya que es cierta sustancia más digna que la sensitiva, por venir de afuera; pero la [potencia] sensitiva, que no se encuentra sin la vegetativa, pertenece con ella a una [misma] sustancia.

§95. Y además, en el libro II *Acerca del alma*[134], el Filósofo pregunta si cada una de éstas, es decir la [potencia] vegetativa, la sensitiva, la motora según el lugar y la intelectiva, es el alma o una parte del alma. Y si son partes del alma, se pregunta si difieren en cuanto al lugar y al sujeto o si tan sólo por la razón. Y aun cuando [esta cuestión] la había resuelto respecto de algunas partes del alma, agrega que no hay nada manifiesto sobre la potencia especulativa[135]. Pero parece que se trata de otro género de alma y que se separa de las otras [potencias] como

---

[131] Aristóteles, *De Gen. An.* 736b27-29. Citado también por Tomás de Aquino en *De unitate intellectus,* §60.

[132] Aristóteles, *De anima,* 415a1-12.

[133] Temistio, *In De anima,* III, 3, p. 114, lin80-83.

[134] Aristóteles, *De anima,* 413b13-27.

[135] La potencia intelectiva es nombrada aquí como *potentia perspectiva*, que traducimos como *potencia especulativa*, del mismo modo en que lo hicimos en el texto de Tomás. Cf. Tomás de Aquino, *De unitate intellectus,* §7 y §15.

lo perpetuo de lo corruptible, dice ahí Temistio[136] y en el final del libro II *Acerca del alma* [dice] que no son partes ni potencias de una sustancia, las que sólo difieren de los inmortales en cuanto son mortales. Por lo tanto, el Filósofo pensó que la [potencia] intelectiva –o la capacidad de entender– no pertenece a la misma forma a la que pertenece la potencia de sentir y vegetar. Sin embargo, si se llamasen potencias, no lo serían de una forma simple, sino compuesta de algún modo del intelecto que viene de afuera y de una sustancia vegetativa y sensitiva educida de la potencia de la materia. Por esto es que el Filósofo[137] en el libro III *Acerca del alma* llama a la [potencia] intelectiva parte del alma.

§96. Y se debe considerar que, según lo que dice el Filósofo en el libro II de la *Política*[138], Sócrates destruía la ciudad al querer unir demasiado. Pues a la razón del compuesto perfecto le corresponde una multitud de partes diferentes. Y como el hombre es un compuesto natural más perfecto que otros, al modo de una ciudad, no es inconveniente ni maravilloso que tenga una unidad menor[139] que otros compuestos naturales, que no tienen más que una perfección o forma simple[140].

§97. Y además, la misma operación de entender muestra que la sustancia a la que pertenece esta operación viene de afuera, como ya se ha sido dicho antes. Pero no hay nada que muestre que la sustancia a la que corresponden las operaciones de vegetar y sentir sea aquella que viene de afuera. Puesto que estas operaciones son corporales, se ve más bien que la sustancia de la que proceden es educida de la potencia de la materia.

§98. Pero, en orden a la brevedad y porque no [hay] tantas dudas, no nos ocuparemos de investigar con cuidado si la [potencia] vegetativa y la sensitiva pertenecen a dos sustancias. Esto sólo debe ser estudiado en este lugar porque

---

136 Temistio, *In De anima,* III, 2, p. 108, lin45-47; V, p. 205, lin1-3.

137 Aristóteles, *De anima,* 429a10.

138 Cf. Aristóteles, *Pol.* 1261a15-22. Aquí refuta la opinión de Platón que en *República,* 450c afirma que la ciudad debe ser una unidad máxima, llegando sus habitantes incluso a compartir sus mujeres e hijos. Aristóteles advierte que el poner un excesivo hincapié en la unidad de la ciudad atenta contra su propio bien, y atribuirle una unidad tal como la de la casa o la del individuo es concederle una unidad impropia, que redunda en un mal para la misma.

139 Preferimos esta traducción en lugar del literal *que sea menos uno.* El sentido es *que sea menor en cuanto a la unidad que otros cuerpos naturales.*

140 Cf. Felipe el Canciller, *Ex Summa Philippi Cancellarii Quaestiones de anima,* Leo Keeler (ed.), Opuscula et textus historiam Ecclesiae eiusque vitam atque doctrinam illustrantia (Ser. schol. 20), Münster i. W., 1937, p. 88: "minima unitas est in homine".

según la verdad y según la intención de Aristóteles son potencias de una única forma en cuanto están en el mismo viviente.

Capítulo IX: Si la operación del intelecto es su sustancia

§99. Sobre la novena proposición el Rabí Moisés[141] pensó que la operación del intelecto es su sustancia, de la misma manera en que el intelecto no tiene sustancia antes de su entender –en acto o en hábito–, a no ser en potencia. Y Aristóteles fue de esa [misma] opinión, pues dijo en el libro III *Acerca del alma*[142] que el llamado intelecto del alma, es decir el intelecto que entiende y opina en ella, no es nada en acto de aquellas cosas que existen antes de entender. Y poco antes[143] dice que antes de entender el intelecto no tiene ninguna naturaleza, a excepción de la posible[144].

§100. Y esto se prueba también con el razonamiento. Si el intelecto antes de entender fuera una sustancia en acto sería inteligible por sí, aunque fuese separado. Sin embargo, el intelecto no se entiende a sí mismo antes de entender algo distinto de sí. Y después de lo cual se entiende a sí mismo [como] inteligente, pero no antes. Por lo tanto, antes de entender no tiene más que una naturaleza en potencia. Y se sigue que entender es su sustancia, como expresamente lo dice el Rabí Moisés[145]. Entonces, es por esto que hay formas naturales de las sustancias materiales, porque sólo presuponen para ellas un sujeto en potencia. Pero si el intelecto fuera de este modo para las especies inteligibles actuales o habituales, entonces el entender sería su misma sustancia.

§101. Pero, entonces, debe entenderse de qué modo es que la ciencia es una cualidad de la primera especie en los predicamentos, [ya sea que] estudies o vigiles o leas, para que sacando de esto tus dudas despiertes a la lectura y al estudio, pues vivir sin las letras es la muerte y la sepultura [propia] del hombre malvado[146].

§102. Quedan explicadas las cuestiones sobre el alma intelectiva ordenadas por el Maestro Siger de Brabante.

---

141 Maimónides, *Guía de los perplejos*, I, 68.

142 Aristóteles, *De anima*, 429a23-24.

143 Aristóteles, *De anima*, 429a21-22.

144 Hace referencia a la falta de formas accidentales presentes de modo intencional en el intelecto, no a su falta de forma sustancial.

145 Maimónides, *Guía de los perplejos*, I, 68, p. 304 y ss.

146 Cf. Séneca, *Epistola, 82*, 3 (a Lucilio): "otium sine litteris mors est et vivi hominis sepultura".

COLECCIÓN DE PENSAMIENTO MEDIEVAL Y RENACENTISTA

1. JUAN CRUZ CRUZ, *Intelecto y razón. Las coordenadas del pensamiento clásico* (1999)
2. JOSÉ ÁNGEL GARCÍA CUADRADO, *La luz del intelecto agente. Estudio desde la metafísica de Báñez* (1999)
3. TOMÁS DE AQUINO, *Cuestión disputada del alma.* Traducción y notas de Ezequiel Téllez. Estudio preliminar de Juan Cruz Cruz (1999, ²2001)
4. PALOMA PÉREZ-ILZARBE, *El significado de las proposiciones. Jerónimo Pardo (†1502) y las teorías medievales de la proposición* (1999)
5. TOMÁS DE AQUINO, *Comentario al libro de Aristóteles sobre la interpretación.* Traducción e introducción de Mirko Skarica. Estudio preliminar, revisión y notas de Juan Cruz Cruz (1999)
6. VALLE LABRADA, *Filosofía jurídica y política de Jerónimo Castillo de Bobadilla* (1999)
7. MARÍA JESÚS SOTO BRUNA Y CONCEPCIÓN ALONSO DEL REAL, *De processione mundi. Estudio y edición crítica del tratado de Domingo Gundisalvo* (1999)
8. OLGA L. LARRE, *La filosofía natural de Ockham como fenomenología del individuo* (2000)
9. TOMÁS DE AQUINO, *Comentario a la Ética a Nicómaco de Aristóteles.* Estudio preliminar y notas de Celina A. Lértora Mendoza (2000, ²2001)
10. TOMÁS DE AQUINO, *Exposición sobre el "Libro de las causas".* Introducción, traducción y notas de Juan Cruz Cruz (2000)
11. JUAN DE SANTO TOMÁS, *El signo. Cuestiones I/5, XXI, XXII y XXIII del 'Ars Logica'.* Introducción y traducción anotada de Juan Cruz Cruz (2000)
12. TOMÁS DE AQUINO, *Cuestión disputada sobre las virtudes en general.* Estudio preliminar, traducción y notas de Laura Corso de Estrada (2000)
13. JUAN CARAMUEL, *Gramática audaz.* Traducción de Pedro Arias. Estudio preliminar de Lorenzo Velázquez (2001)
14. JESÚS GARCÍA LÓPEZ, *Metafísica tomista: Ontología, Gnoseología y Teología natural* (2001, ²2001)
15. TOMÁS DE AQUINO, *Comentario a los libros de Aristóteles Sobre el sentido y lo sensible y Sobre la memoria y la reminiscencia.* Introducción, traducción y notas de Juan Cruz Cruz (2001)
16. DIEGO DE AVENDAÑO, *Derecho, Consejo y Virreyes de Indias (Thesaurus Indicus, vol. I, tit. I-III).* Introducción y traducción de Ángel Muñoz García (2001)
17. PEDRO DE LEDESMA, *Sobre la perfección del acto de ser creado (1596).* Introducción y traducción de Santiago Orrego (2001)

18. Louis Lachance, *Humanismo político. Individuo y estado en Tomás de Aquino* (2001)

19. Nicolás de Cusa, *Diálogos del idiota, El possest, La cumbre de la teoría*. Introducción, traducción y notas de Ángel Luis González (2001)

20. Francisco Ugarte, *Metafísica de la esencia. Un estudio desde Tomás de Aquino* (2001)

21. Tomás de Aquino, *Comentario a la Física de Aristóteles*. Traducción y estudio preliminar de Celina A. Lértora Mendoza (2001)

22. Tomás de Aquino y Pedro de Alvernia, *Comentario a la Política de Aristóteles*. Traducción de Ana Mallea (2001)

23. Ignacio Verdú Berganza, *Thomas Bradwardine. El problema de la libertad* (2001)

24. Juan Poinsot (Juan de Santo Tomás), *Verdad trascendental y verdad formal*. Introducción y traducción anotada de Juan Cruz Cruz (2002)

25. Tomás de Aquino, *El ente y la esencia*. Traducción, estudio preliminar y notas de Eudaldo Forment (2002)

26. M.ª Carmen Dolby, *El hombre es imagen de Dios. Visión antropológica de San Agustín* (2002)

27. San Anselmo, *Proslogion*. Introducción, traducción y notas de Miguel Pérez de Laborda (2002)

28. José Miguel Gambra, *La analogía en general. Síntesis tomista de Santiago M. Ramírez* (2002)

29. Guillermo de Ockham, *Pequeña suma de filosofía natural*. Introducción y traducción anotada de Olga Larre (2002)

30. Santiago Gelonch, Separatio *y objeto de la metafísica. Una interpretación textual del* Super Boetium de Trinitate, *q5 a3, de Santo Tomás de Aquino* (2002)

31. Pseudo Justino, *Refutación de ciertas doctrinas aristotélicas*. Traducción, introducción y comentario de Marcelo D. Boeri (2002)

32. Jean-Pierre Torrell, *Iniciación a Tomás de Aquino: su persona y su obra* (2002)

33. Tomás de Aquino, *Comentario a los Analíticos Posteriores de Aristóteles*. Traducción, estudio preliminar y notas de Ana Mallea y Marta Daneri-Rebok (2002)

34. Tomás de Aquino y Pedro de Alvernia, *Comentario al libro de Aristóteles sobre El cielo y el mundo*. Introducción y traducción anotada de Juan Cruz Cruz (2002)

35. Tomás de Aquino, *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo*, I/1: *El misterio de la Trinidad* (I, d1-21). Edición de Juan Cruz Cruz (2002)

36. Tomás de Aquino, *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo*, I/2: *Nombres y atributos de Dios* (I, d22-48). Edición de Juan Cruz Cruz (2004)

37. Tomás de Aquino, *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo,* II/1: *La creación: Ángeles, Seres Corpóreos, Hombre* (II, d1-20). Edición de Juan Cruz Cruz (2005)
38. Tomás de Aquino, *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo,* II/2: *El pecado original. La justificación. El pecado actual* (II, d21-44). (En preparación)
39. Tomás de Aquino, *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo,* III/1: *La encarnación del Verbo y la Redención* (III, d1-22). (En preparación)
40. Tomás de Aquino, *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo,* III/2: *Las virtudes en Cristo y en los fieles. Los mandamientos* (III, d23-40). (En preparación)
41. Tomás de Aquino, *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo,* IV/1: *Los sacramentos. Bautismo, Confirmación y Eucaristía.* (IV, d1-13). (En preparación)
42. Tomás de Aquino, *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo,* IV/2: *Penitencia, Extremaunción* (IV, d14-23). (En preparación)
43. Tomás de Aquino, *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo,* IV/3: *Orden, Matrimonio* (IV, d24-42). (En preparación)
44. Tomás de Aquino, *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo,* IV/4: *Postrimerías* (IV, d43-50). (En preparación)
45. Walter Redmond, *La lógica del Siglo de Oro. Una introducción histórica a la lógica* (2002)
46. Francisco García, *Tratado utilísimo y muy general de todos los contratos (1583).* Introducción de Horacio Rodríguez-Penelas / Transcripción de Idoya Zorroza y Horacio Rodríguez-Penelas (2003)
47. Diego Mas, *Disputación Metafísica sobre el ente y sus propiedades transcendentales (1587).* Edición de Juan Cruz Cruz y Santiago Orrego (2003)
48. Jesús García López, *Virtud y personalidad según Tomás de Aquino* (2003)
49. Bartolomé Carranza, *Tratado sobre la virtud de la justicia (1540),* (Traducción castellana y texto latino). Transcripción, traducción y verificación de fuentes de Teodoro López, Ignacio Jericó Bermejo y Rodrigo Muñoz de Juana (2003)
50. Juan Sánchez Sedeño, *Las segundas intenciones y el universal (1600),* introducción y traducción anotada de Juan Cruz Cruz (2003)
51. Josep-Ignasi Saranyana, *La Filosofía Medieval. Desde sus orígenes patrísticos hasta la escolástica barroca* (2003)
52. Jan A. Aertsen, *La filosofía medieval y los trascendentales. Un estudio sobre Tomás de Aquino* (2003)
53. Alfonso de Madrigal, «El Tostado», *El gobierno ideal,* Introducción, traducción y texto latino con aparato crítico y citas de Nuria Belloso Martín (2003)
54. Diego de Avendaño, *Oidores y Oficiales de Hacienda* (*Thesaurus Indicus,* vol. I, tít. IV y V), introducción y traducción de Ángel Muñoz (2003)

55. ÉTIENNE GILSON, *Dante y la filosofía,* traducción de María Lilián Mujica Rivas (2004)
56. SANTIAGO ORREGO SÁNCHEZ, *La actualidad del ser en la «Primera Escuela» de Salamanca* (2004)
57. CARLOS LLANO, *Etiología del error. Apéndice de textos de santo Tomás de Aquino sobre la falsedad del error* (2004)
58. ÉTIENNE GILSON, *Eloísa y Abelardo,* traducción de Serafín González (2004)
59. RAMON LLULL, *Arte breve,* introducción y traducción de Josep E. Rubio (2004)
60. ALCUINO DE YORK, *Obras morales,* Introducción y traducción de Rubén A. Peretó (2004)
61. JUAN SÁNCHEZ SEDEÑO, *La relación (1600),* introducción y traducción de Juan Cruz Cruz (2005)
62. JUAN POINSOT (JUAN DE SANTO TOMÁS), *Del alma (1635): I. El alma y su potencias elementales,* introducción y traducción de Juan Cruz Cruz (2005)
63. JUAN POINSOT (JUAN DE SANTO TOMÁS), *Del alma (1635): II. La sensibilidad y los sentidos externos e internos,* introducción y traducción de Juan Cruz Cruz (en preparación)
64. JUAN POINSOT (JUAN DE SANTO TOMÁS), *Del alma (1635): III. El espíritu, el conocimiento y el querer,* introducción y traducción de Juan Cruz Cruz (en preparación)
65. LUIS VIVES, *Los diálogos* (Lingvae latinae exercitatio), estudio introductorio, edición crítica y comentario de M.ª Pilar García Ruiz (2005)
66. JUAN ENRIQUE BOLZÁN, *Física, Química y Filosofía natural en Aristóteles* (2005)
67. ALONSO DE SANTA CRUZ, *Sobre la melancolía. Diagnóstico y curación de los afectos melancólicos (ca. 1569),* traducción Raúl Lavalle. Introducción, revisión y notas histórico-médicas de Juan Antonio Paniagua (2005)
68. TOMÁS DE AQUINO, *Comentario al libro de Aristóteles Sobre la generación y la corrupción. Los principios de la naturaleza y otros opúsculos cosmológicos,* introducciones y traducciones de Ignacio Aguinalde Sáenz y Bienvenido Turiel (2005)
69. M.ª JESÚS SOTO BRUNA (ED.), *Metafísica y antropología en el siglo XII* (2005)
70. TOMÁS DE AQUINO, *Sobre la unidad del intelecto contra los averroístas.* SIGER DE BRABANTE, *Tratado acerca del alma intelectiva,* introducción, traducción y notas de Ignacio Pérez Constanzó e Ignacio Alberto Silva (2005)

EN PREPARACIÓN

WERNER BEIERWALTES, *Cusanus. Reflexión metafísica y espiritualidad.*

SAN BUENAVENTURA, *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo,* edición preparada por Juan Cruz Cruz.

JUAN ESCOTO ERÍGENA, *Sobre la naturaleza (Periphyseon) (c. 860),* traducción de Pedro Arias y Lorenzo Velázquez, estudio y notas de Lorenzo Velázquez.

TOMÁS DE AQUINO, *Cuestión disputada sobre las criaturas espirituales,* traducción de Ana Mallea.

FRANCISCO ZUMEL, *Voluntad, gracia y libre albedrío (Variarum disputationum,* 1607), traducción de Manfred Svensson.

ORÍGENES, *Sobre los principios (c. 245),* introducción y traducción de Jesús Garitaonandía.

TOMÁS DE AQUINO, *Cuestiones Quodlibetales,* introducción y traducción de Héctor Velázquez.

LUIS DE MOLINA, *Concordia del libre arbitrio con los dones de la gracia (1588).*

TOMÁS DE AQUINO, *Comentario al libro* Del alma *de Aristóteles.*

JUAN CARAMUEL, *Metalógica (Leptotatos, I, 1681),* traducción de Pedro Arias, estudio preliminar de Lorenzo Velázquez.

TOMÁS DE AQUINO, *Comentario al libro de Boecio* Sobre la Trinidad, traducción de Bienvenido Turiel.

SAN AGUSTÍN DE HIPONA, *Escritos sobre el matrimonio,* traducción de Luis Eguiguren.

SAN ALBERTO MAGNO, *Sobre el alma.*

TOMÁS DE AQUINO, *Comentario a la* Metafísica *de Aristóteles,* traducción de Bienvenido Turiel y Juan Cruz Cruz.